

ELEMENTOS DE LA FILOSOFÍA

DEL

ESPÍRITU HUMANO.

ELEMENTOS DE LA FILOSOFÍA

DEL

ESPÍRITU HUMANO,

ESCRITOS POR

VENTURA MARIN

PARA EL USO DE LOS ALUMNOS

DEL

INSTITUTO NACIONAL DE CHILE.

Hæc nostra (ut sæpe diximus) felicitatis cujusdam sunt potius quam facultatis, et potius temporis partus quam ingenii.

BACON.—Nov. org. libro I, c. XXIII.

TERCERA EDICION CORREJIDA.

SANTIAGO DE CHILE:

IMPRENTA CHILENA, CALLE DEL PEUMO, NÚMERO 23.

1872.

PROLOGO.

A fines del año treinta i cuatro dí a luz unas lecciones de filosofía para el uso de los alumnos del Instituto Nacional, en desempeño de la obligacion que habia contraido de mejorar este ramo de estudios, poniéndolo al nivel de los conocimientos actuales, i segun el método i division adoptados últimamente en los colejios i universidades de ultramar. La obra fué el trabajo de poco mas de dos años en que se la redactó e imprimió; tiempo bastante corto para haberla dejado con la exactitud i pulimento que de suyo requeria. Resultó pues, i como mui luego tuve ocasion de advertirlo, una composicion íntegra en sus diversas partes, i llenando el plan concebido, pero con multitud de yerros tipográficos i de locucion, i con algunas ideas no bien desenvueltas ni mui acordes con las principales, en términos de formar un todo homojéneo, compacto i claro. Verdad es que presumiendo no hubiese de salir de los muros de Santiago, o mejor diré del Instituto, i que ni aun dentro de éstos hubiese lectores que quisiesen examinarla, dejé correr la pluma con sobrada libertad, i tuve la osadía de estampar algunos lunares, que me obligasen a reproducirla despues con otra correccion i acierto. Yerro fué sin duda i mui grande, porque hubo lectores, i faltó el tiempo i ocasion de revisarla, pues mui luego enfermé hasta quedar inhabilitado para cualquier trabajo sério, i la enfermedad me duró veinte años. Ya habia olvidado la obra publicada i el anterior proyecto; i si alguien me hablaba de ella, tenia particular empeño en indicarle que no habia motivo para traerla a cuento, ni aun hacerle el honor de una justa i saludable censura, i concluía asegurando, que si lograba restablecer mi salud, emplearia mis fuerzas en la redaccion de otras lecciones bajo un plan diverso, i con tales mejoras que el público quedase satisfecho. Sea buena fortuna de la obrilla o interes particular de algunas personas en mis cosas, el hecho es que se me ha obligado no a la redaccion de un nuevo trabajo, sino a la correccion del antiguo, porque fuera de los defectos indicados se notaban locuciones inexactas i con resabios aunque lijeros de panteismo. Resolví acceder a tan prudente consejo, i con este motivo he sometido el antiguo testo a una rigurosa revision, purgándole de cuanto puedo ofender al buen sentido i justo zelo del lector católico. La reforma se ha reducido a algunas adiciones en los lugares correspondientes, al esclarecimiento de pasajes oscuros i a la limpia de los defectos en que se incurrió entónces por precipitacion. Como el fondo de la doctrina es el mismo, i en los estudios hechos despues no he tenido motivos para variar de opinion, reproduciré con corta diferencia el

sumario que de ella se hizo en el prólogo con que salió a luz, i es el siguiente:

El objeto principal de la filosofía es el conocimiento jeneral del hombre. Este se halla dotado de dos facultades, intelijencia i voluntad, i por ellas se pone en relacion consigo mismo, i con la naturaleza. Como intelijente puede acercarse a la creacion i sacar de ella una copia fiel, puede contemplar en el fondo de la conciencia esta imájen de lo que existe, observar en ella cada una de sus partes, i estudiar sus diversas relaciones, puede en fin elevándose a un punto superior mirarse a sí mismo en este laboratorio misterioso i sagrado, i observar el mecanismo de sus propias operaciones. En cuanto dotado de voluntad puede obrar sobre los seres que ya conoce i convertirlos en objetos de utilidad, puede igualmente dirijir su intelijencia dónde i como quiera, puede, en suma, contemplarse como una potencia i llamarse dueño de sí mismo. La condicion indispensable del ejercicio de estas facultades, el conductor que le da este movimiento i le pone en una esfera tan animada de accion, es el sentimiento. Sin él, la intelijencia i la voluntad no tendrian campo en que desplegarse, carecerian de teatro i de objeto. Intelijencia, voluntad i sentimiento o con mas propiedad sentimiento, intelijencia i voluntad, he aquí en resúmen lo que es el hombre. El sentimiento precede a la intelijencia, i el sentimiento i la intelijencia preceden a la voluntad. Esta a su turno gobierna a la intelijencia, i hasta cierto punto desarrolla o produce el sentimiento. De este mecanismo resulta la primera division de la teoría del hombre en dos partes principales: teoría de la intelijencia i teoría de la voluntad. ¿Pero qué cosa es la intelijencia? ¿Acaso un mero sentimiento? De ningun modo: el primer fenómeno supone al segundo, pues la intelijencia no puede obrar sin objeto, i éste no puede ser otro que el sentimiento, mas claro: la intelijencia es una accion o no es nada, i toda accion no es una cosa elemental i simple, sino que supone un sujeto i un objeto o término al que se refiera. ¿Es acaso la voluntad? Tampoco: ésta se dirije a un objeto determinado o conocido, i supone el desarrollo anterior de la intelijencia.—No es sentimiento, no es voluntad, pero la voluntad debe ir precedida de un conocimiento i al sentimiento acompaña el conocimiento, pues de lo contrario no sabriamos que existiría, o en rigor no existiría, luego la intelijencia no puede ser otra cosa que la facultad de formar conocimientos. Esta definicion de nada sirve sino sabemos qué son conocimientos. Yo conosco los objetos animados e inanimados, me conosco tambien a mí mismo, es decir, todos estos objetos se han trasportado de algun modo a mi alma; en ella los veo, los poseo, los conozco. Estos objetos trasportados no son seres reales porque no tienen permanencia, se producen i reproducen en un momento; tampoco dejan de ser algo, pues obran sobre mi alma i son un principio de las determinaciones de mi voluntad, serán cosas que estan en mi alma i que la afectan u otras tantas modificaciones suyas. Por otra parte, estos objetos no son fenómenos que se producen arbitrariamente por el alma, ni cosas que ésta recibe ya elaboradas, pues el sentimiento nos enseña que el alma se apodera de ellos, que se une e identifica con ellos aplicándoles el unum característico de sí misma, i que realizados de este modo se convierten en otras tantas entidades coexistentes con el alma, que ésta puede analizar o estudiar, i ya desvanecer o ahuyentar, o tambien evocar cómo i cuando quiera. Luego los conoci-

mientos serán modificaciones del ser pensante, elaboradas por el mismo. Sin embargo, los conocimientos no son meras modificaciones elaboradas, porque el alma conoce ademas las diferencias de estas mismas modificaciones i el órden i modos de su produccion, en una palabra, lo que se llama sus relaciones. Este conocimiento léjos de ser posterior al de las modificaciones, es contemporáneo e inseparable, pues siendo condicion del último la elaboracion i no existiendo esta elaboracion si el alma no la siente i la conoce, al mismo tiempo que se efectúa el conocimiento de las modificaciones, debe verificarse el de las relaciones. Por ejemplo, en el conocimiento que tengo de una piedra u otro objeto cualquiera, al mismo tiempo que conozco la dureza, el color, la gravedad, i demas propiedades en un solo ser llamado piedra, conozco tambien que las ideas de estas cosas son diferentes, i que todas están realmente unidas. Asi las modificaciones distinguidas i los conjuntos de estas modificaciones, como sus relaciones reales de diferencia i verdadera union, i las de su oríjen o produccion constituyen los conocimientos, i el análisis de todo este mecanismo, el de la facultad de pensar. El desarrollo completo de estos resultados ocupa las dos primeras secciones: una trata del conocimiento de las modificaciones distinguidas, i de los conjuntos de estas mismas modificaciones o lo que llamamos *ideas*, i la otra del conocimiento de sus relaciones o de la *verdad*.

Las ideas i las verdades no pueden contemplarse bien en su forma puramente intelectual; son demasiado débiles para que puedan sostenerse largo tiempo; por otra parte la actividad prodijiosa del alma junto con la multitud de impresiones que están despertando su atencion, i convidándola a seguir una senda diversa, arrojan del teatro de la conciencia a las ideas que lo ocupaban, i le sustituyen otras tal vez mas variadas i nuevas, o de mayor claridad i enerjía. Si ella quiere continuar la vida a alguna especie o pensamiento particular, debe valerse de algun medio adecuado, i este no puede ser otro que una cosa invariable o que pueda mantenerse todo el tiempo que se quiera, i con la que se enlace la idea que iba a desaparecer, es decir, lo que los gramáticos llaman *signo*. De esta verdad, confirmada por una esperiencia diaria, resulta esta otra, que el alma no posee sus ideas sino por medio de los signos, i que en el sistema de los que haya inventado o adquirido debe hallarse diseñada su marcha intelectual. De lo que igualmente resulta que la teoría de los conocimientos es inseparable de la de los signos, i que el estudio del mecanismo i formacion del lenguaje entra en la teoría de la facultad de pensar. La persuacion en que nos hallamos de la verdad de este aserto i de su especial i aun notaria importancia, nos ha hecho destinarle toda la seccion tercera. En ella despues de demostrar con estension los principios que acabamos de esponer, pasamos a considerar el lenguaje como el depósito de las ideas i las verdades, estudiamos el valor de cada una de las partes de la proposicion, el de las mismas proposiciones, de los períodos i del discurso, i concluimos estableciendo nuestra opinion sobre el modo i tiempo en que debieron formarse estos signos. Esta última parte termina nuestras observaciones sobre la naturaleza i mecanismo de la intelijencia.

La cuarta está destinada a considerar al hombre en cuanto ser moral. El entendimiento es distinto de la voluntad, i tiene una buena parte en sus determinaciones, ya indicándole el objeto a donde pueda referir su

accion, ya despertando ciertas modificaciones que obran en la misma alma i le hacen tomar una senda determinada. El alma empero es señora de sí misma i enteramente libre. Puede por medio del entendimiento i de la actividad que la caracteriza, corroborar este o el otro estímulo, i obrar con absoluta independencia. Las acciones emanadas de estos actos no producen los mismos resultados: unas van acompañadas de aquella satisfaccion que se llama placer o felicidad i otras, por el contrario, de emociones mas o ménos desagradables. Como el alma está formada para procurarse aquellos goces, es una consecuencia necesaria que deba distinguir los medios de obtener su posesion de los que la privan de ellos, condenándola a devorarse a si misma por el remordimiento. De aquí resulta la necesidad del análisis de la voluntad, es decir, la valuacion de su poder i el exámen de los resultados de sus acciones. La primera parte comprende la teoría de los apetitos i de los sentimientos morales; la segunda abraza la tabla de todas nuestras obligaciones. Sin embargo, como el conocimiento especulativo de estas serviria de poco para lograr la felicidad, sino le acompaña el conocimiento del modo práctico de conseguirlo, remataremos esta parte con una receta compuesta de los mejores preceptos dados por los mas profundos moralistas. El término que señalamos a la práctica de estos preceptos, es el equilibrio de todas las fuerzas morales logrado por el predominio de cuatro afectos principales: el amor de sí mismo, la benevolencia, el respeto a las verdades de la moral i el amor de Dios.

La quinta está destinada a desenvolver las ideas de lo bello i de lo sublime, los diversos principios de estas emociones i su inmediata relacion con los sentimientos morales. Es una seccion particular de las cuatro partes anteriores, i una introduccion a la sesta en la que esponemos la íntima relacion de todas, o la confraternidad de las ideas de lo verdadero, lo bueno i lo bello. Esta última parte nos dá el conocimiento mas cabal del hombre. En ella demostramos que el ejercicio recto de las facultades intelectuales va siempre acompañado de la misma rectitud en las facultades morales, i el de todas estas del ejercicio reglado de las estéticas o del particular de las intelectuales aplicadas a las emociones de lo bello i lo sublime; que esta misma confraternidad se halla en sus productos, es decir, que son igualmente inseparables la verdad, la virtud i la belleza. Demostramos mas, que en el elemento verdedero entran lo bueno i lo bello; en lo bueno lo verdadero i lo bello, i en éste lo verdadero i lo bueno. Que de esta identidad en el fondo i de sus diferencias características i peculiares podemos concluir de lo bueno i bello a lo verdadero, o que todo lo realmente bueno i bello es verdadero; que la posesion de lo verdadero i bello dará la de lo bueno, i la posesion de lo verdadero i bueno la de lo bello. Que la posesion de estos tres elementos constituye la felicidad i perfeccion del hombre; i concluimos esponiendo que no llegando ahora estos elementos a su perfeccion i aspirándose por otra parte a ella, el destino del hombre no se circunscribe a los límites de su vida pasajera, sino que está demarcado por el dedo de la providencia en la rejion de la inmortalidad.

Este es el término del curso que hemos seguido constantemente desde la cuestion ¿qué cosa es pensar? Si los hechos de que se parte no estan bien observados ni clasificados, si las deducciones son precipitadas, o si la cadena de las ideas se halla interrumpida, lo dirá mejor que yo

el lector imparcial e intelijente. Solo puedo asegurar que he seguido en cuanto ha sido posible el método esperimental; que me he empeñado mas en agotar la estadística actual de la intelijencia, que en formar hipótesis sobre su oríjen primitivo, i que cuando se ha tocado este punto me he apoyado en hechos claros i evidentes. En fin, no cesaré de advertir que estas lecciones son mas bien un ensayo que un tratado formal, que no las publico como la profesion de mi fé filosófica, sino como una mera opinion, i que de todos los asertos que contiene, solo miro como verdades incontestables los de la espiritualidad, libertad, e inmortalidad del alma, los de la existencia de Dios i sus atributos, i sus inmediatas i rigorosas consecuencias.

Observará el lector que la marcha seguida en la série de estas lecciones, es mas psicolójica que ontolójica, i que si ambas son por su naturaleza inseparbles, resalta no obstante la primera, echándose de ménos la segunda como el fundamento de la Teodicea i Cosmolojía tan importantes por todos sus aspectos i aun necesarias para rematar el conocimiento jeneral del hombre.—No hai duda, lo objetivo i subjetivo son las dos caras o faces de la verdad, faces que se corresponden esactamente i que por lo mismo se esclarecen i confirman. Si hemos presentado una imájen de la primera, i en ella aparecen trazados los lineamentos de la segunda, tambien será preciso animar el diseño de ésta, i notar en él la reproduccion de la que necesariamente le acompaña. La razon de este doble exámen o curso regresivo es obvia: el entendimiento principia en rigor por el análisis de lo que a primera vista no es mas que un *quid* indeterminado sin figura ni forma; pero este análisis abre el camino para la sintésis, la que por una especie de reaccion sirve de punto de apoyo para rehacer i rectificar el mismo análisis; lo que en buenos términos quiere decir: que si los elementos forman el compuesto, i hasta cierto punto lo representan, tambien el compuesto es un archivo de los elementos, donde aparecen con toda claridad i distincion, ocupando su debido lugar, i manifestando sus relaciones de correspondencia i armonía. Estudiamos así los hechos o fenómenos de los que deducimos los principios que los resúmen, clasifican i ordenan; i descendemos de estos últimos para continuar mejor i con otra luz el exámen de los hechos; siendo esta marcha parecida a la del que forma un tejido, quien no introduce la lanzadera sin haber afianzado el primer hilo de la urdiembre, el que por esto mismo queda habilitado para desempeñar su oficio i facilitar la continuacion del trabajo. Sentimos así tambien el carácter luminoso que distingue a la verdad a saber, su armonia. Podemos reconocerla observándola inmediatamente en su oríjen primitivo, o en toda su estension i en sus remotas i ulteriores consecuencias. Si estas son otros tantos hechos positivos o verdades reconocidas que aparecen enlazadas con la que se examina, no tendremos la menor duda acerca de su realidad, porque el órden constante del universo revela la invariabilidad de la verdad o la simplicidad del *nexus* que la constituye. Infiérese de lo dicho que estrayendo de los hechos i deducciones psicolójicas las nociones mas elevadas, coordinándolas segun la lei de su jeneracion, estudiando su íntima correspondencia i ensanchando el campo de sus aplicaciones, no solamente quedará confirmada i aclarada la marcha psicolójica, sino que asimismo quedarán

patentes la fecundidad de sus principios o la variedad e importancia de sus resultados; i el árbol jenealójico de las ideas con toda la realidad, vida i hermosura que le son propias. Quedarán, por último, desvanecidas las dudas del escepticismo, i las vanas pretensiones de un dogmatismo oscuro i arbitrario que tanto han desacreditado a la verdadera ciencia. La estension i órden de este trabajo se indicarán en el prólogo de la segunda parte. Por ahora solo advertiremos que si la importancia de estos estudios ha sido grande en otros tiempos, lo es mas en el dia. De ellos se hace una introduccion a las ciencias i artes liberales, pudiendo asegurarse que el carácter de los sistemas que en ellas prevalecen es una emanacion de los principios adoptados en la metafísica o la filosofía del espíritu humano. Aun hai mas: de ellos se deducen las reglas de la crítica filosófica que se aplica al estudio de la historia i de la relijion. Los aciertos marchan aquí a la par con los abusos i las consecuencias mas detestables; i el delirio ha llegado hasta el punto de negar los monumentos mas auténticos que han respetado los varones eminentes de todos los siglos. Esta sola razon es suficiente para que el buen católico aprecie estos estudios como es debido, i procure iniciarse en ellos con el santo i laudable objeto de mantener su fé. Logrará por lo ménos comprimir la osadía de los libres pensadores ya que no es posible imponerle silencio o humillarla.

Santiago de Chile, abril 2 de 1872.

El Autor.

ELEMENTOS DE LA FILOSOFÍA
DEL
ESPÍRITU HUMANO.

SECCION PRIMERA.

TEORIA DE LAS IDEAS.

§ I.

OBJETO E IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA.

Pensar es la ocupacion mas habitual de los hombres: nuestra vida es un continuado pensamiento; pero distraidos por los negocios rara vez o quizás nunca nos hemos preguntado qué se entiende por pensamiento, por qué pensamos, quién es este ser que piensa i quiere. Estas cuestiones tan obvias e interesantes han quedado reservadas para los filósofos, esto es como se esplican algunos para los que pierden el tiempo en disputas vanas e interminables. Sin embargo, al considerar que dichas cuestiones han ocupado la atencion de todos los sabios de la antigüedad i de nuestros dias, debemos creer que no son tan frívolas como parecen, i que talvez contienen el jérmen de verdades luminosas i fecundas. Lo cierto es que la ciencia que trata de su resolucion, ha recibido i recibe las denominaciones mas honrosas. Unos la llaman simplemente metafísica, otros filosofía primera, filosofía del espíritu humano, i otros finalmente, le dan el título pomposo de *ciencia de las ciencias*.

§ II.

CAUSAS DE LA AVERSION A LOS ESTUDIOS FILOSÓFICOS.—1.ª OSCURIDAD DIMANADA DE LA ARBITRARIEDAD DEL LENGUAJE.

La distancia a los estudios filosóficos ha dimanado de su pretendida oscuridad, i la poca relacion que se divisa entre ellos i los negocios prácticos de la vida. En órden a lo primero, es cierto que la multitud de términos insignificantes en que

abundan los libros escolásticos, i la variedad que se nota en el lenguaje de los filósofos modernos, aturden a primera vista i son capaces de retraer al mas aficionado i laborioso; pero tambien lo es, que si se sigue un buen método en el estudio de la ciencia, si se desecha toda palabra que no represente una idea clara i distinta, si se prefiere la marcha de las ideas a las palabras a la mas comun, de las palabras a las ideas, se allanará esta dificultad que parece insuperable. ¿Qué importa, por ejemplo, que un filósofo llame *concepcion* a lo que entendian los escolásticos por simple *aprehension*, si sabemos que bajo de estas denominaciones se comprende una misma idea, a saber, la de una facultad del entendimiento por la que se conserva la idea de un objeto ausente; ni que otro llame concepcion a la imajinacion, cuando advertimos que con estas dos voces se designa la representacion de las imájenes sensibles? Arreglado el lenguaje filosófico, la ciencia ganará en claridad i precision, porque los signos representan el valor de las ideas, i con signos bien determinados son mas fáciles i exactas las combinaciones. La filosofía no puede gloriarse de esta perfeccion, pero la tendrá algun dia; los trabajos de nuestros contemporáneos que se dirijen mas al fondo de las ideas que a la corteza de las voces, realizarán al cabo esta esperanza; por lo menos se puede asegurar que el lenguaje de la ciencia se va gradualmente perfeccionando, i que ya han desaparecido varias anomalías que lo inficionaban.

§ III.

2.ª OSCURIDAD DIMANADA DE LA CONFUSION DE LAS IDEAS PSICOLÓJICAS I FISIOLÓJICAS.

Otra de las dificultades que embarazan el estudio de la filosofía i que realmente la oscurecen, es la mezcla de las ideas psicolójicas i fisiolójicas. Se ha querido asimilar estos dos órdenes de hechos, los que pertenecen al ser orgánico i viviente, i los del ser pensante i libre; se ha querido esplicar unos por otros i se ha formado una reunion monstruosa de las verdades fundamentales i las hipótesis mas arbitrarias. A esta confusion ha dado talvez lugar la analojía que se descubre entre el organismo viviente i las fuerzas morales, por ejemplo, la que hai entre el movimiento espontáneo i automático, i la accion de la voluntad; la que se observa entre la enerjía de las fuerzas vitales i las morales. Esta confusion tambien se ha orijinado de la poca atencion con que se consideran los fenómenos intelectuales i lo familiarizados que estamos con las ideas de la materia. Asi es que el lenguaje de algunos filósofos llega a ser absurdo: uno define de este modo a la sensacion, *un movimiento automático del cerebro:* otro la define del siguiente, *una combi-*

nacion química, un *procedimiento químico vital.* Locke esplica el fenómeno de los hábitos en estos términos: *Parece que los hábitos no son mas que una série de movimientos en los espíritus animales, que ajitados una vez continúan discurriendo por las vias acostumbradas, vias que con este tránsito frecuente se han hecho mas cómodas i espeditas.*

§ IV.

3.ª OSCURIDAD NACIDA DE LA FUGACIDAD I FINURA DE LOS HECHOS PSICOLÓJICOS.

La mayor oscuridad de la filosofía no consiste en las voces, sino en los hechos. Todos pertenecen al órden de nuestros sentimientos, o a lo que pasa en lo interior de nosotros mismos, i el observar esto es difícil. Distraidos continuamente por el espectáculo del mundo visible, tenemos un gran trabajo en observar con exactitud los fenómenos internos que por su tenuidad característica i por su rápida sucesion desaparecen en un instante i burlan la atencion mas tenaz i mas fina ¿cuántos misterios oculta el fenómeno de la sensacion? ¿cuántos el del pensamiento? Si al nacer hubiéramos tenido nuestras facultades tan perfeccionadas como ahora, podríamos conocer todos los pasos que da el alma en la carrera del pensamiento, i advertiríamos infinitas cosas que ahora son imperceptibles; pero desgraciadamente nuestras facultades solo se perfeccionan con el ejercicio, i por una lei de nuestra naturaleza, cuanto mas se han ejercitado, es menos sensible su accion. Sin embargo, el filósofo no debe desalentarse por esta dificultad. El estudio de sí mismo va acompañado de un gran placer, si se ocultan muchas verdades, algunas no obstante se descubren que son de la mayor importancia, i sobre todo en este ejercicio tan difícil las facultades se afinan i se habilitan para cultivar con fruto cualquiera de las ciencias.

§ V.

4.ª SUPUESTA INCONEXION ENTRE EL CULTIVO DE LA FILOSOFÍA I LOS NEGOCIOS PRÁCTICOS DE LA VIDA.

La filosofía tiene mas relaciones de las que se cree con los negocios prácticos de la vida i los progresos del entendimiento humano. Su objeto es examinar la naturaleza i ejercicio de las facultades intelectuales para descubrir el modo de dirijirlas bien, o lo que se llama el buen método, i el conocimiento de este se halla íntimamente ligado con una conducta arreglada i racional. Las desgracias de los hombres nacen en gran parte del error; si todos tuvieran un entendimiento ilustrado i una lójica sana, obrarian con prudencia i serian mas felices; de lo

que resulta que lo que enseña a descubrir la verdad es sobremanera importante. Esto no se hace perceptible porque los hombres ocupados en estudios especulativos son los que menos aciertan en la práctica; pero es preciso advertir que dichos hombres no han estudiado las mejores doctrinas, o no se han acostumbrado a practicar sus reglas. Gobernados talvez por principios arbitrarios o mal entendidos, i sobradamente nímios o algo mas que rigorosos en sus deducciones, se hallan en el mismo caso que el secuaz obstinado del empirismo. Pueden obrar en cierta esfera determinada i tienen mas facilidad que otros para formar las combinaciones con que se han familiarizado, pero si salen de este círculo estrecho de operaciones i se hallan en una situacion estraordinaria, se confunden indudablemente. No sucede lo mismo al filósofo que toma por guia a la esperiencia i que ha aprendido a observar i deducir. Este hallará el hilo en medio del laberinto i resolverá al cabo el problema. La historia nos presenta grandes lejisladores, grandes ministros que sin haber salido de sus gabinetes, han asombrado despues a los hombres mas versados en la práctica, i esto solo puede esplicarse por la facilidad que da el método filosófico para descomponer las ideas conocidas i deducir las desconocidas, en una palabra, para raciocinar.

§ VI.

5.ª SUPUESTA INCONEXION ENTRE EL CULTIVO DE LA FILOSOFÍA I LOS PROGRESOS DEL ENTENDIMIENTO HUMANO.

De lo dicho se deduce tambien la relacion que tiene la filosofía con el progreso de las demas ciencias. El método es la brújula que nos dirije en nuestra carrera intelectual. Si es falso se puede asegurar que cuanto se trabaja es inútil, i que si se descubren algunas verdades, será obra de la casualidad; por el contrario, cuando en virtud del buen método aplicamos nuestras facultades como corresponde, no a ind[illegible] cuestiones frívolas o que superan nuestros alcances, sino [illegible] que tienen una relacion mas inmediata con nosotros mismos, i cuando empleamos dichas facultades como lo prescribe una sana lójica, nos hallamos pronto con una porcion de conocimientos de que no teníamos la menor idea. ¿Cuánto no ha adelantado la química desde que el célebre Lavoisier aplicó a su estudio el método esperimental enseñado por Bacon? ¿Cuánto no han adelantado siguiendo el mismo camino la física, la medicina, la política i la moral? Por otra parte, la filosofía señala el principio i límites de nuestros conocimientos, esplica las relaciones mas jenerales de nuestras ideas, nos enseña a recorrer su filiacion, a conocer donde la cadena está cortada, donde debemos buscar el anillo que la vuelva a unir, en suma, a sistematizar nues-

tros conocimientos. Es como ha dicho un filósofo célebre, la carta grande de las ciencias en la que estan trazados sus límites respectivos, i el que no se ha familiarizado con ella, no podrá estudiar bien su topografía.

§ VII.

INFLUJO REAL DE LA FILOSOFÍA EN LAS INSTITUCIONES, LAS ARTES, LA RELIJION I EN TODO LO QUE CONSTITUYE EL ESPÍRITU HUMANO.

Tan cierto es este influjo que algunos escritores lo estienden a las instituciones, las artes, la moral, i la relijion, en una palabra, a la civilizacion entera. Con efecto, recorriendo la historia del espíritu humano, se observa que cuando ha dominado el empirismo, la moral ha sido un sistema de cálculo, la política, el arte de seducir i engañar a los hombres, i la relijion i las artes han participado de cierta especie de sensualismo que deprime la parte mas noble de nuestros afectos. Por el contrario, cuando han prevalecido los sistemas especulativos, la moral nos ha hablado imperiosamente de nuestros deberes, i la relijion i las artes se han revestido de cierto carácter sublime que comunica a nuestras ideas i sentimientos una espansion jenerosa. La esplicacion de este fenómeno no es tan difícil si se observa que las instituciones, las artes i la relijion son otros tantos símbolos de la verdad, otras tantas formas del pensamiento que deben participar de la naturaleza de este último i sufrir por consiguiente sus mismas vicisitudes. Si nuestros pensamientos se derivan de una rejion superior a la sensible, donde no hai variedad, donde todo es uno i eterno, por necesidad todo será tambien invariable e infinito en ellos i en lo que los represente. Si se les dá por base a las sensaciones, pocas o ningunas serán las leyes jenerales, todo será relativo i particular, todo se resentirá en nuestros pensamientos i en sus formas de la variedad e insubsistencia de su oríjen. Por esta razon se dice que las revoluciones de la filosofía, bien se consideren como resultados de causas secundarias, bien como principios que provocan la accion de estas causas, revelan el espíritu de cada nacion i de cada siglo, i esplican las revoluciones del espíritu humano.

§ VIII.

CUESTION FUNDAMENTAL ¿QUÉ COSA ES PENSAR? SOLUCION DE HOBBES, HELVECIO I DESTTUT DE FRACI.

Espuesta la utilidad i objeto de la filosofía, entremos en materia i preguntemos: ¿qué cosa es pensar? Algunos ideolojistas responden a esta cuestion diciendo: la facultad de pensar es la capacidad de recibir una multitud de impresiones o modifica-

ciones de las que tenemos un sentimiento íntimo, es decir, una advertencia de que pasan en lo interior de nosotros mismos. Todas estas afecciones interiores pueden comprenderse bajo la denominacion jeneral de ideas o percepciones. De consiguiente, podemos decir que pensar es siempre lo mismo que sentir alguna cosa, o que pensar no es mas que sentir. Asi se esplican Desttut de Traci, Helvecio i el célebre Hobbes.

§ IX.

SOLUCION DE LEIBNITZ I DE FICTE.

Otros filósofos esplican de diversa manera el pensamiento. Leibnitz lo refiere a una sola causa la actividad del espíritu; segun este filósofo, cada átomo o monada contiene en sí mismo el principio de las mudanzas que esperimenta, i no puede conocer mas que sus propias revoluciones, porque una sustancia no puede obrar sobre otra sustancia. De consiguiente, el alma como que es una monada, sacará de sí misma todas sus ideas i sensaciones, todo lo deberá a su propia actividad, será una especie de autómata espiritual. Ficte, discípulo del célebre Kant, lo esplica así: el pensamiento es una accion que consiste en abstraer i reflexionar. Si la accion del alma se ejercita sobre sí misma, se tendrá el yo primitivo i absoluto; la idea pues de un pensamiento que obra sobre sí mismo i la idea del yo son equivalentes. Esta accion es libre i espontánea, i no se deriva de otro principio porque lo tiene en sí misma. El yo se fija a sí mismo, i por este acto que es criador e independiente, principian su existencia i conocimientos. Si el alma sale de este yo primitivo i absoluto para contemplarse a sí misma, aparecen el sujeto i el objeto, el yo i el no yo, i este es el segundo acto criador de la existencia i la ciencia. De esta oposicion resulta una doble realidad; el espíritu i el universo; el ser absoluto i el ser limitado, la naturaleza i la intelijencia, en una palabra, todas las oposiciones posibles; todos los seres son el producto de la actividad del alma.

§ X.

FUNDAMENTOS DE LA PRIMERA.

Tenemos aquí dos respuestas distintas a la pregunta qué es pensar; la primera de los materialistas que consideran el pensamiento como un resultado de la accion de la materia, i la segunda de los idealistas que lo creen producto de la actividad del espíritu. Los fundamentos de la primera son los siguientes: si recorremos la série de nuestras ideas, no hallaremos en ellas mas que sensaciones. La idea por ejemplo de manzana no es mas que el conjunto de las ideas amarillo,

redondo, dulce, jugoso i de cierto olor; la de oro es otra idea compuesta de las sensaciones amarillo, pesado, ductil; i en jeneral, todas las ideas compuestas se reducen en último análisis a las sensaciones. Las ideas simples de *amarillo*, *amargo*, etc.; son sensaciones; sus diferencias o semejanzas son tambien sensaciones, i en fin no hai pensamiento que no sea sensacion; luego pensar no es mas que sentir.

§ XI.

FUNDAMENTOS DE LA SEGUNDA.

Los idealistas responden por el contrario. Aunque nos esforzemos por concebir al pensamiento bajo formas materiales, no lo podemos conseguir. El pensamiento no es mas que la modificacion del ser pensante, un estado particular suyo que debe participar de su misma naturaleza i que por consiguiente ha de ser producido por la misma alma. Por otra parte, el alma solo se conoce por sus operaciones; si ella no obrase, seria una morada inerte, un cero; luego desde que existe obra, i desde que obra tiene el sentimiento de su existencia. I cuál podrá ser esta operacion sino el pensamiento? Luego pensar es el acto por el que el alma obra sobre sí misma i lo saca todo de sí misma. Ultimamente, si nuestros pensamientos fueran sensaciones, nuestras ideas compuestas serian una mera série de sensaciones, una sucesion no interrumpida de fenómenos; pero la cosa no es asi, porque las ideas compuestas son otros tantos grupos de ideas simples formados por el alma; i esta no solamente une las ideas simples, sino tambien que a veces las separa i forma las ideas abstractas, como sucede en la idea de fruta que deduce de las ideas pera, manzana, etc. De cualquier modo pues que se considere el pensamiento, no se hallará en él mas que el producto de la actividad del espíritu.

§ XII.

ACCION DE LA MATERIA I DEL ALMA EN LA FORMACION DEL PENSAMIENTO.

Estas opiniones son verdaderas en parte, i solo pecan por esclusivas. Es cierto que en la formacion del pensamiento entra cual preliminar indispensable la accion de la materia; primero se siente i despues se piensa, primero se recibe la sensacion *amarillo*, *redondo*, *dulce*, *jugoso*, i despues se piensa sobre todas estas sensaciones i se forma la idea de manzana; lo mismo sucede con la del *oro* i demas que componen nuestros pensamientos. Esta accion de la materia se concebirá fácilmente advirtiendo que cuando el alma recibe alguna sensacion se halla en un estado pasivo, que en este caso esperimenta la ac-

cion de un ser que la sorprende, que la saca del estado en que se hallaba i le ocasiona una variacion; en una palabra, que la sensacion es un efecto producido por un ser distinto de ella. Si el alma sacara de sí misma sus sensaciones, segun dice Leibnitz, se causaria a sí misma las dolorosas; lo que no puede absolutamente concebirse, si nos atenemos a lo que manifiesta el sentimiento íntimo.

No es menos evidente la accion del alma en la formacion del pensamiento. Despues de la sensacion, el alma vuelve sobre sí misma, considera su nuevo estado, lo distingue del anterior, i forma de él una idea o un pensamiento. Si la nueva sensacion es agradable, el alma desea que continúe; si es penosa trata de evitarla, i dirije al efecto los movimientos de su cuerpo. Esta accion del alma es tan conocida, que en todos los idiomas se hallan palabras para espresarla; v.g. mirar, gustar, escuchar.

§ XIII.

ORÍJEN DE LOS SISTEMAS ANTERIORES.

El oríjen de estos dos sistemas es la dificultad de esplicar la accion recíproca del alma i de la materia. Efectivamente, si consideramos la naturaleza de ambas sustancias, no descubriremos entre ellas ni en sus operaciones la menor analojía. El alma es espiritual i simple, la materia es un ser compuesto de partes sólidas, estensas, divisibles, etc.; el alma no tiene mas accion que la de pensar i querer, la materia obra por el movimiento i por el contacto; el alma no puede por consiguiente obrar sobre la materia, porque el pensamiento i la volicion no son movimiento, ni la materia sobre el alma porque esta carece de partes i no es susceptible de contacto. De lo que ha resultado que para salir de este embarazo, o se ha materializado al alma i sus operaciones, o se ha aniquilado a la materia i se ha atribuido todo a la accion del espíritu; que o se ha caido en el materialismo, o se ha adoptado el idealismo.

§ XIV.

DIVERSOS MODOS DE ESPLICAR ESTA COMUNICACION.

Algunos filósofos han querido esplicar el misterio de la comunicacion entre el alma i el cuerpo. Se ha dicho existe una comunicacion real o física del cuerpo sobre el alma, i de ésta sobre el cuerpo, de manera que éste por medio de los sentidos ministra al alma las impresiones de las cosas esternas, i el alma obrando inmediatamente sobre los nervios, produce en el cuerpo los movimientos que quiere exitar. Leclerc i Cudwort admiten entre el espíritu i la materia un ajente intermedio que no es espíritu ni cuerpo, pero que participa de la naturaleza de

ambas sustancias; este ajente en cuanto material puede recibir las impresiones del cuerpo, i en cuanto espiritual puede obrar sobre el alma. Descartes i Malebranche opinan que los movimientos del cuerpo son causas ocasionales de las modificaciones del alma, i las determinaciones de ésta de los movimientos del cuerpo; de modo que el cuerpo no obra sobre el alma, ni ésta sobre el cuerpo, sino que con ocasion de las impresiones orgánicas, como tambien de las voliciones del alma; Dios mismo es el què produce lo físico de las acciones. Leibnitz cree resolver el problema de este modo: conociendo Dios antes de la creacion las determinaciones de las almas i los movimientos de los cuerpos, ha unido las almas i los cuerpos que tenian movimientos i determinaciones correspondientes. En esta suposicion el cuerpo no obra sobre el alma, ni ésta sobre el cuerpo, sino que ambos son dos autómatas, uno espiritual i otro material que producen separadamente, el uno sus movimientos i el otro sus pensamientos i voliciones; son segun la comparacion del mismo Leibnitz, como dos relojes igualmente montados que marchan acordes aunque sean distintos los resortes que los hacen mover.

§ XV.

JUICIO APRECIATIVO DE ELLAS.

Ninguno de estos sistemas salva la dificultad. El del *influjo físico* tiene contra sí la razon de que el alma no es susceptible de contacto, i que por consiguiente no puede haber relacion entre ella i las operaciones del cuerpo. El del *ajente intermedio* es una quimera. No podemos concebir como una cosa pueda ser a un mismo tiempo estensa e inestensa, compuesta i simple, material i espiritual; i sobre todo, en esta opinion quedará siempre por esplicar como la parte corpórea obra en la espiritual i ésta en aquella. El sistema de Descartes i el de Leibnitz son meras hipótesis que no se apoyan en fundamento alguno, i que mas bien cortan que salvan la dificultad. Por cuya razon nos limitaremos a reconocer la existencia del hecho que consta por el sentimiento íntimo i en órden a su esplicacion, confesaremos francamente, con Larromiguiere que es un misterio superior a nuestra pobre intelijencia.

Ocurre sin embargo en este fenómeno una cosa que no debe desatenderse, i que da márjen a deducciones ulteriores. Si ambas sustancias obran recíprocamente, su dependencia no es igual, ni constituye dos totalidades ligadas por la mera relacion de coexistencia. El alma es superior al cuerpo, o es el principio que le informa i da la vida. En cuanto unida a él i cual base primordial del conjunto, le habilita para sus funciones respectivas, o para ser lo que su autor ha querido que sea, es

decir, el instrumento o conducto especial por donde la misma alma se comunica con el resto de la creacion. Separada del cuerpo, ella subsiste sin perder sus facultades esenciales, i el cuerpo se descompone i perece. De donde resulta que el cuerpo es una sustancia completa en su jénero e incompleta con respecto a su destino, porque ha de ser perfeccionado por el alma. Ambas sustancias se corresponden i hai entre ellas una verdadera harmonía, no cual la habitual i preestablecida de Leibnitz, ni la actual i divina de Malebranche, sino cual la de dos constitutivos esenciales de una misma naturaleza. Estos son dos, pero el compuesto o totalidad es un solo individuo o persona.

§ XVI.

ANÁLISIS DE LA ACCION DE LA MATERIA.—SENSACIONES I SUS DIFERENTES CLASES.

La materia obra pues sobre el alma, i ésta sobre los efectos de la materia o la sensacion, i del concurso de estas dos operaciones, resulta una gran parte de nuestros pensamientos. Para conocer la naturaleza de éstos, es preciso estudiar la de estas dos acciones, i como la de la materia es por lo comun una condicion indispensable de la accion del alma, segun lo demostramos en el § XII; principiaremos tambien por ella nuestro análisis. Cuando recibimos la impresion de amarillo, verde, etc., el alma cambia de estado i esperimenta una mudanza; este nuevo estado o esta nueva modificacion producida por un ser distinto de ella, es lo que se llama *sensacion*. Las sensaciones son de diferentes clases segun el número de nuestros órganos; unas son *internas*, que recibimos por medio de los órganos que van a parar a lo interior del cuerpo, i otras esternas que recibimos por los órganos que terminan en la superficie esterior del mismo. Se dividen tambien en *visuales*, que recibimos por los órganos de la vista, en *auditivas* que recibimos por los órganos del oído, en las que pertenecen al sentido del olfato i del gusto, i en todas las demas que pertenecen al sentido del tacto.

§ XVII.

ENERJÍA DE LAS SENSACIONES DIMANADA DE LA ACCION DEL ALMA, PERFECTIBILIDAD CONSIGUIENTE DE ESTAS MISMAS SENSACIONES.

Cuando el alma recibe una sensacion dolorosa, fija en ella la atencion i la enerjía de la sensacion se aumenta; si el alma recibe despues otra sensacion mas fuerte, la enerjía de la primera quedará debilitada; por último, si al recordar una sensacion se fija en ella fuertemente la atencion, la sensacion pa-

sada se renueva en parte, i para evitarla o salir del estado penoso en que nos hemos puesto, es preciso buscar objetos nuevos que nos distraigan. De aquí resulta que la accion del alma renovada por la sensacion aumenta esta misma sensacion, i que este aumento es proporcionado a la enerjía de la misma accion. Esto no destruye lo dicho en el § XII acerca del carácter pasivo de las sensaciones, pues de que el alma aumente la sensacion, no se deduce que al momento de recibirla deje de hallarse en un estado pasivo. De este carácter que tiene la sensacion resulta que es susceptible de perfeccion, o que podemos aprender a ver i oir. Los sordo-mudos perfeccionan su vista, los músicos el oído, i el gusto los gastrónomos.

§ XVIII.

ANÁLISIS DE LA ACCION DEL ALMA I QUE ENTENDEMOS POR FACULTADES INTELECTUALES.

.En todos tiempos se ha reconocido la parte activa que tiene el alma en la formacion del pensamiento, pero hasta ahora no se ha presentado un análisis completo de dicha accion. Unos han confundido las operaciones del alma con sus calidades, otros con sus mismos productos o ideas, i finalmente otros se han ceñido a hablar de todas estas operaciones sin esplicar su composicion ni el órden en que se desenvuelven, lo que ha causado una gran confusion en el lenguaje, i de consiguiente en las ideas. Para evitar toda disputa i conocer mejor el mecanismo de la operacion compuesta llamada pensamiento, el único medio que se presenta es recorrer todas las que hasta aquí se han llamado operaciones o facultades intelectuales, estudiar su naturaleza i reducirlas a sus elementos primitivos, reservando para éstos el nombre de *facultades intelectuales.* Las que señalan los filósofos pueden comprenderse en la siguiente nomenclatura: *sensibilidad, atencion, memoria, juicio, raciocinio, comparacion, imajinacion, concepcion, abstraccion, reminicencia, reflexion i voluntad.*

§ XIX.

SI LA SENSIBILIDAD, LA MEMORIA I LA REMINICENCIA SON FACULTADES INTELECTUALES.

La sensibilidad tiene segun dijimos en el § XVII, dos caracteres, pasivo i activo. Por el primero es la mera capacidad de recibir sensaciones, i en este concepto no puede ser una operacion del alma o una facultad intelectual; considerada por el segundo, no es mas que la atencion.

La memoria es la facultad de conservar i reproducir las ideas adquiridas, pero no es una facultad intelectual. Cuando diviso

el libro que me regalaron, recuerdo al instante la persona que me lo dió; si entro en la casa de un amigo difunto, me acuerdo precisamente de él aunque quiera pensar en otra cosa; el asesino al pasar por el lugar donde cometió el delito quisiera olvidar este hecho atroz, i apesar suyo tiene que contemplar la imájen dolorida del infeliz que pereció a sus manos. De donde resulta que el alma no es activa al recordar una impresion pasada o una idea adquirida, sino que estas reviven mecánicamente en virtud del enlace establecido entre ellas. Se dirá que esto sucede en los recuerdos involuntarios i no en los voluntarios en los que el alma tiene una parte activa. Es cierto que muchas veces nos empeñamos en recordar las ideas, pero solamente lo conseguimos fijando la atencion en las que están enlazadas con el objeto de los recuerdos, de manera que la única accion que en todo esto se desplega son los actos de voluntad i atencion, actos que no pueden denominarse memoria. La *reminicencia* o la facultad de tener recuerdos conociendo que son recuerdos, es la memoria acompañada de un juicio verdadero o falso; de consiguiente, no es una operacion simple i distinta de las demas, no es una facultad intelectual.

§ XX.

SI LA CONCEPCION I LA COMPARACION SON FACULTADES INTELECTUALES.

Dugald Stewart define asi la *concepcion:* es una facultad por la que conservamos una copia exacta de lo que hemos sentido o percibido. Definida asi es una especie de memoria, luego no es una facultad intelectual. La *comparacion,* segun dice Larromiguiere, es una doble atencion, no es por consiguiente mas que atencion, ni puede ser facultad distinta de la atencion. Este autor cree haber hallado el verdadero mecanismo del pensamiento reduciéndolo a las tres facultades, *atencion, comparacion i raciocinio;* pero no se puede conciliar este sistema con la idea que su autor se ha formado de las facultades intelectuales. Por estas entiende o parece entender aquellas operaciones del alma simples i distintas que entran en la formacion de los conocimientos. En esta virtud la atencion debia ser una operacion distinta de la comparacion i ésta del raciocinio; sin embargo, él asegura que el raciocinio es una doble comparacion i ésta una doble atencion, lo que viene a reducirse a la atencion. La necesidad de simplificar la teoría de los fenómenos intelectuales lo ha estraviado. Luego veremos si el raciocinio no es mas que atencion, i si fuera de esta hai otras operaciones realmente distintas.

§ XXI.

CUANTOS SENTIDOS ADMITE LA PALABRA JUICIO I SI ESTA OPERACION ES UNA FACULTAD INTELECTUAL.

Otra de las facultades que se cuentan entre las intelectuales es la llamada *juicio,* i por ésta se entiende regularmente el acto de afirmar o negar una idea de otra, v.g., el *hierro es duro; este hombre no es prudente.* Entendido asi el juicio, no puede negarse que es una operacion intelectual; en él se unen o separan ideas, i esta union o separacion no puede ser obra de los ajentes esternos que solo causan sensaciones unas en pos de otras, sino un producto de la misma alma que pronuncia esta union o separacion. Luego el juicio es un acto por el que el alma obra sobre sus mismas modificaciones, es decir, una operacion intelectual. Fuera de esta acepcion tiene tambien otra la palabra *juicio,* que aunque mui obvia no ha sido bastante notada. Todos llaman juicio a cualquiera de estas proposiciones, *la nieve no es amarilla, la rosa no produce el olor del clavel;* i tambien llaman juicio a cualquiera de estas otras, *lo blanco no es amarillo,* el olor de la *rosa no es el olor del clavel,* pero pocos notan la diferencia que hai entre ellas. En el primer caso se establece el órden en que se suceden las modificaciones, i en el segundo se fija su distinta naturaleza. En el primero afirmo que despues de ciertas modificaciones no debo esperimentar otra que ya conozco; i en el segundo que la primera modificacion no es la misma que la siguiente; en suma, que al pasar de una a otra he cambiado de estado. Considerado el juicio bajo de este segundo aspecto, es tambien una operacion intelectual, porque despues de la mudanza que esperimento al pasar de una modificacion o atra, pronuncio que no son las mismas, i este acto es un producto de la misma alma, una operacion intelectual. Para evitar la confusion que resultaria de comprender bajo una sola palabra ideas absolutamente distintas, debia darse a cada una su nombre particular; nosotros lo haremos mas adelante cuando llegue el caso de analizarlas individualmente.

§ XXII.

SI EL RACIOCINIO I LA REFLEXION SON FACULTADES INTELECTUALES.

El raciocinio es la operacion por la que se deduce una verdad desconocida de otras ya conocidas. En ella no hai mas que una série de juicios en que las ideas unidas se van tocando unas a otras, todo a consecuencia de un acto de la voluntad por el que se indaga si dos ideas distantes participan de esta union, v. g., *donde hai humo hai fuego, en aquel lugar hai humo, luego en aquel lugar hai fuego.* Aquí estan unidas la idea de lugar con

la de humo, ésta con la de fuego, i últimamente la de lugar con la de fuego; solo hai varios actos de la facultad de juzgar i uno de la voluntad; el raciocinio no es pues una facultad intelectual. La única particularidad que puede notarse en el raciocinio, es que en él se unen o separan ideas que no se suceden inmediatamente; pero esto solo quiere decir que en esta operacion entra lo que se llama memoria, i por consiguiente la atencion, o que el raciocinio es una operacion compuesta de las demas facultades. Estas mismas observaciones se aplican a la reflexion. Condillac la describe así: "Si por un primer juicio conozco una relacion, para conocer otra tengo necesidad de otro juicio; por ejemplo, si quiero saber en qué se diferencian dos árboles, observaré sus ramas, sus hojas i sus frutos; compararé sucesivamente todas estas cosas, haré una série de juicios, i porque la atencion refleja de un objeto a otro, diré que reflexiono; luego la reflexion es una série de juicios que se verifican por una série de comparaciones." Se conoce fácilmente por esta esplicacion, que en la reflexion así como en el raciocinio entra una porcion de juicios i de actos de atencion, o que la reflexion no es una operacion simple i distinta de las demas facultades.

§ XXIII.

CUANTAS CLASES HAI DE ABSTRACCION, I SI ÉSTA ES UNA FACULTAD INTELECTUAL.

Restan la abstraccion, la imajinacion i la voluntad. La abstraccion es de dos clases, comparativa i deductiva; por la primera se comparan muchas ideas i se deducen las cantidades comunes dejando aparte las diferencias, tal es por ejemplo la operacion por la que se deduce la idea de *hombre* de las de Pedro, Antonio; o la de *fruta* de las ideas manzana, cereza, guinda, etc. La abstraccion deductiva es la operacion por la que de una sola idea compuesta se deduce alguna de sus ideas elementales, por ejemplo, cuando de la idea manzana deducimos la de sabor dulce, de la idea de papel la de color blanco. En ambas operaciones el mecanismo del entendimiento consiste en fijar o circunscribir la atencion al elemento que se ha de abstraer, en separarlo de los demas coasociados, i en inventar un signo por cuyo medio se le pueda considerar única i esclusivamente. En el ejemplo del papel, despues de haber circunscripto la atencion al color blanco, inventamos una palabra para separarlo i retenerlo aisladamente en nuestra memoria, porque de no hacerlo así, resultaria que la idea abstracta se desvanecería inmediatamente i nos quedariamos con la idea de papel. Esta esplicacion bien sencilla que está acorde con los hechos, manifiesta que en la abstraccion entran actos preparatorios de la volun-

tad que se determina a sacar o separar una o muchas ideas, actos de atencion esclusiva al elemento que se ha de abstraer, i union de dicho elemento con un signo cualquiera, es decir, manifiesta que la abstraccion es una operacion mui compuesta, que no puede entrar en el número de las facultades simples que vamos indagando.

§ XXIV.

SI LA IMAJINACION I LA VOLUNTAD SON FACULTADES INTELECTUALES.

Cuando por medio de la reflexion hemos observado las diferencias de los objetos, podemos dice Condillac, reunir en uno solo las calidades que se hallan separadas en muchos; así un poeta se forma la idea de un héroe que jamas ha existido. Entónces las ideas que formamos son imájenes que solo tienen realidad en el entendimiento, i la reflexion que forma estas imájenes se llama imajinacion. Segun este filósofo, la imajinacion es una facultad criadora, i considerada por este aspecto no es de las que vamos indagando, pues en ella solo hallamos la facultad de unir las ideas dirijida arbitrariamente por la voluntad. Por otra parte, las facultades intelectuales fuera de la simplicidad que las caracteriza, deben producir conocimientos reales i los productos de la imajinacion solo existen en la mente del individuo que los forma.

La voluntad no puede contarse entre las operaciones intelectuales, porque éstas producen los conocimientos i la voluntad los supone, segun dice aquel proloquio antiguo, *Nihil volitum quin prœcognitum.* Desttut de Traci cuenta a la voluntad entre las operaciones intelectuales, porque confunde a éstas con las modificaciones del alma o la actividad con la pasividad, i porque considera a la voluntad como una capacidad de sentir deseos, los que en su opinion son una especie particular de sensaciones; pero la mayor parte de estos asertos aunque autorizados por la pluma del señor de Traci, son falsos segun lo hemos demostrado. Otros consideran a la voluntad entre las facultades intelectuales, porque la confunden con la atencion. Para estas personas todo acto de atencion es una determinacion de nuestra alma a la observacion de un objeto cualquiera; la accion del alma en la observacion i la del acto voluntario son una misma. La falsedad de esta opinion se conocerá advirtiendo primeramente que en muchas ocasiones la atencion es forzosa o mas claro, que hai atencion i no hai voluntad: tal es por ejemplo la atencion que presta el malvado al crímen que cometió, la que prestamos a todas las sensaciones dolorosas o incómodas por su enerjía; en segundo lugar, que si hai voluntad en todos los actos de atencion, siempre hallamos que primero es la idea de

la sensacion o la atencion a la sensacion, i despues la voluntad de mantenerse observándola, o de que dicha sensacion continúe. De lo contrario es preciso suponer que nuestra voluntad se ejercita sin objeto o a la ventura lo que no parece verosímil.

§ XXV.

RESULTADOS DE ESTA RESEÑA.—ÚNICAS FACULTADES INTELECTUALES. —ATENCION.—FACULTAD DE DISTINGUIR LAS MODIFICACIONES DEL ALMA.—FACULTAD DE UNIR O SEPARAR LAS IDEAS.

De esta crítica resulta que las operaciones elementales del pensamiento i en que se resuelven las examinadas son la atencion i el juicio, que comprende las dos operaciones de distinguir las modificaciones del alma, i unir o separar las ideas. En el § XXI, notamos las equivocaciones que pueden orijinarse de comprender bajo la palabra *juicio*, estas dos operaciones tan diversas, por cuya razon las denominaremos como corresponde: a las distinciones llamaremos *distinciones;* a las uniones o separaciones de ideas llamaremos tambien *uniones* o *separaciones*, i a las facultades de que emanan estos actos, facultad de distinguir i facultad de unir o separar las ideas, mas claro, facultad de establecer el órden en que se suceden. Si estas voces parecen vulgares i se apetece un lenguaje técnico, llamaremos a la primera *análisis* i a la segunda *sintésis*. Recorrámoslas sucesivamente, veamos si son susceptibles de un exámen ulterior, i si con ellas formamos todos nuestros conocimientos.

§ XXVI.

FENÓMENOS QUE SE OBSERVAN EN LA ATENCION.

Si nos hallamos en un aposento oscuro i se abre de repente una ventana, la luz que se derrama por todos los objetos produce una sensacion fuerte, que suspende el curso de nuestras ideas i obliga a nuestra alma a convertirse hácia esta nueva impresion; esta reaccion del alma, este modo de obrar por el que se dirije hácia el efecto que esperimenta, es lo que se llama atencion. Nadie dudará que es una operacion del alma si advierte que el estado de esta al recibir la sensacion, es mui distinto del estado en que se halla cuando se dirije a la misma sensacion, i que este último no tiene otro oríjen que la misma alma. En efecto, la sensacion es el resultado de una accion estraña, como se ve en la sorpresa que algunas veces se esperimenta al recibirla, i la atencion es el acto por el que el alma sale al encuentro de este nuevo efecto para conocer su naturaleza i evitarlo si es perjudicial, o que continúe si es agradable. Hai pues dos acciones, una que viene de afuera i que produce la sensacion, i otra que parte de adentro de la misma alma, i

que es la atencion. Esta se verifica en un momento indefinido, i es imposible considerarla dividida en otros actos elementales i distintos; luego es una facultad intelectual. Lo que ha engañado a los filósofos que confunden a la sensacion con la atencion, es la union íntima de ambas, pero esto no basta para identificarlas. Nadie concibe el color sin la estension, ni el *recto* sin el verso de una hoja de papel, i no se acreditaria de mui analítico el que dijese que estas cosas eran exactamente las mismas.

§ XXVII.

FENÓMENOS QUE SE OBSERVAN EN LA DISTINCION.

Cuando se distingue el color amarillo del verde, el sabor dulce del amargo, o se hace cualquiera otra distincion, se verifican sucesivamente estas tres cosas: 1.ª Al pasar de una modificacion a otra se esperimenta cierta violencia que nos hace sentir que hemos cambiado de estado: 2.ª El alma se empeña entónces en reconocer i observar esta segunda modificacion; 3.ª El alma se interpone entre ambas modificaciones, o mejor diremos, se separa de ellas, pronuncia que son distintas, i las sensaciones amarillo, dulce, verde, amargo, se convierten en ideas. En el primer caso el alma se halla enteramente pasiva, i la violencia que sufre la dispone a entrar en accion; en el segundo comienza a obrar, i el acto por el que se dirije a reconocer la nueva modificacion, se llama como acabamos de decir, atencion; por último, el acto por el que reconoce i pronuncia la diferencia entre ambas modificaciones, se llama facultad de distinguir o de juzgar. De estos tres fenómenos solamente los dos últimos son operaciones del alma bien que mui diferentes, porque la atencion nace con motivo de una sensacion cualquiera, i la distincion despues de la violencia que se sufre al pasar de una modificacion a otra; la atencion es el acto por el que el alma se dirije o tiende hácia una impresion cualquiera, i la distincion es el acto por el que pronuncia que ha cambiado de estado o que una modificacion no es la misma que la otra. No se quiere decir por esto que no se ejercita la atencion al esperimentar la violencia de que se habla; el alma atiende a la primera i a la segunda modificacion, atiende tambien a la violencia particular una o mas veces; pero despues de todos estos actos se separa de las modificaciones para no considerar sino a sí misma i pronunciar la diferencia que nota. Conocida de este modo la distincion, es fácil ver que es una de las operaciones simples nacida despues de la atencion, distinta de ella i que se verifica en un momento imperceptible, todo lo que nos obliga a contar la facultad de que emana entre las llamadas intelectuales.

§ XXVIII.

FENÓMENOS QUE SE OBSERVAN EN LA UNION DE LAS IDEAS.

El alma despues de haber distinguido sus diversas modificaciones, repara que muchas de ellas se suceden inmediatamente, i otras no; asi despues de haber observado las sensaciones que produce el objeto manzana, advertirá que la sensacion tactil de la superficie i el sabor se suceden en pos del color, olor. El alma tratará de fijar este órden, i para ello reunirá todas èstas sensaciones i pronunciará que el color de la manzana está unido con el sabor dulce, con lo redondo, etc. Este acto va precedido como la distincion de otros actos de atencion, porque no puede verificarse sin que se observe que las sensaciones se han sucedido inmediatamente, o que no las ha alejado ninguna sensacion intermedia; tambien suele ir precedido de varios recuerdos, es decir, el alma debe recordar que en pos de la sensacion amarillo de la manzana, ha esperimentado la de su olor, sabor, etc.; sin embargo, el acto de unir es particular i distinto. El alma al tiempo de pronunciar la union o la separacion, no solamente atiende o distingue, sino que se separa de las ideas, i pronuncia un fallo por el que establece el órden de su sucesion, por el que se hace variar a sí misma de estado, o por el que obra sobre sí misma; i como este fallo se pronuncia en un momento rapidísimo, no podemos dejar de considerar la facultad a que se refiere, entre los elementos que constituyen la de pensar.

§ XXIX.

DIFERENCIA ENTRE LOS ACTOS PARTICULARES DE ESTA FACULTAD I LAS ASOCIACIONES QUE SON EL FUNDAMENTO DE LA MEMORIA.

A pesar de unas observaciones tan sencillas i que demuestran palpablemente la existencia de esta facultad, no faltan quienes la confundad con el fenómeno de la memoria, asegurando que sus diferentes actos no son mas que las asociaciones, en virtud de las cuales, recordamos las ideas. Este error es manifiesto: la asociacion del color, figura i peso de la manzana con la persona que me la ofreció, es mui distinta de la asociacion de estas ideas con la del sabor de la manzana. La primera es una asociacion eventual que solo existe en mi alma; la segunda tiene su fundamento en la naturaleza i puede ser reconocida por todos los hombres; en la primera no ha tenido quizá el entendimiento la menor parte, porque muchas veces las ideas se enlazan de un modo mecánico; en la segunda ha habido un acto positivo de nuestra alma por el que reconoce que dichas impresiones se suceden inmediatamente, o que el ser que le ha cau-

sado las sensaciones del color, sabor i peso de la manzana, le causa tambien la sensacion de dulzura, un acto en fin por el que establece que dicha asociacion existe. El fenómeno de la memoria es mui distinto de la operacion de unir o separar ideas; por la memoria recuerdo las impresiones recibidas o las ideas adquiridas pero no las uno; nadie llamará memoria al acto por el que establezco que la manzana es dulce o que la piedra es dura. Entre las asociaciones de que resulta la memoria hai algunas que se forman en el alma sin que ella tenga la menor parte i que producen los recuerdos involuntarios, i otras formadas espresamente por el alma para recordar sus ideas, como sucede en la invencion de los signos; pero unas i otras no son las uniones que se conocen como existentes en la naturaleza i que reconocidas por tales son otros tantos conocimientos reales i verdaderos. No sabemos por que admitiéndose la facultad de distinguir o reconocer diferencias, se niegue la de unir o reconocer i fijar estas uniones, siendo así que estas dos operaciones son absolutamente distintas; que tan activa es el alma en la primera como en la segunda, i que ambas entran en la formacion de los conocimientos. Si todo fuera distinciones, no nos quedarian mas que los elementos de las cosas, nuestro entendimiento seria un caos.

§ XXX.

EL ACTO DE DISTINGUIR O LA MISMA DISTINCION SUPONE FORMADAS LAS IDEAS DEL YO I DE UNA COSA DISTINTA DEL YO.

Hemos dicho que el alma en el acto de distinguir sus modificaciones i en el de unir o separar las ideas, se considera a parte de ellas i como formando un todo o un ser distinto de ellas. Aqui se presentan varias incógnitas que despejar *¿esta separacion no supone formadas las ideas del yo i de una cosa distinta del yo? ¿Qué ideas comprende la idea del yo? ¿Son como lo han pretendido algunos, las de unidad, causa, sustancia i causa intencional?* Si es así *¿cómo adquiere el alma estas ideas? dónde i cómo las reconoce? ¿Las deduce de sí misma o de la observacion de los objetos de la naturaleza? ¿cuáles son los caracteres de estas ideas? son relativas* i *absolutas*, o *relativas* i *absolutas a un mismo tiempo?* Si son absolutas *¿de dónde adquieren este carácter?* Sean relativas o absolutas o absolutas i relativas al mismo tiempo, *¿cuál es el órden en que se desenvuelven?* Finalmente, si el alma las deduce de sí misma *¿cómo las trasporta a la naturaleza? ¿cuál será el vínculo o elemento que pueda lejitimar este trasporte?* Cuestiones son estas que por su importancia reclaman toda la atencion del filósofo, en las que se halla el punto de division de las diversas escuelas, i en las que se resuelve toda la filosofía. En órden a la primera, no vacilamos en decidirnos por la afir-

mativa. En efecto: toda separacion es el reconocimiento de una limitacion, i toda limitacion se verifica en virtud de una distincion. Yo no puedo considerarme separado de un libro o de cualquiera otro objeto sin considerarlo como distinto de mi, i esta idea supone la del yo, porque ambas son correlativas; luego, el acto por el cual el alma se separa de sus modificaciones supone formadas las ideas *del yo* i de *una cosa distinta del yo.* Este raciocinio se verá con claridad reparando que si el alma distingue dos modificaciones, por ejemplo, A i B i no se considera separada de A con la conciencia de si misma o de su yo, se confundirá indudablemente con ella; que si pasa despues a B i no se considera igualmente como distinta de ella se confundirá tambien con ella, de modo que en todos estos actos el alma no se verá mas que con un solo elemento, con un elemento ilimitado donde no habrá materia para pronunciar la distincion.

§ XXXI.

ÚNICA CIRCUNSTANCIA EN QUE ESTO NO SE VERIFICA.

Aqui ocurre una dificultad: si toda idea es el resultado de la distincion, i si para distinguir es preciso tener la idea del *yo* ¿cómo se forma esta idea? ¿es o nó el resultado de la distincion? —Se responde: la idea del yo es resultado de distincion, no de una distincion clara en la que el alma con la conciencia de sí misma entra como un juez a interponerse entre las cosas distinguibles, i a pronunciar que no son las mismas, sino de una distincion oscura en que el alma ciega todavia e ignorante de su existencia pronuncia un fallo sin saber claramente lo que hace. El alma desplega en estos casos una actividad espontánea que no está en su mano el gobernar; distingue mecánicamente, asi como atiende mecánicamente la primera vez que ejercita la atencion. Pero la dificultad queda todavia en pié, pudiera decirse: toda distincion es negacion, i toda negacion supone una afirmacion; luego antes de la distincion del *yo* i de una *cosa distinta del yo,* debe haber algun elemento positivo del que se niegue al *yo* o la cosa *distinta del* yo. No hai duda, la dificultad es una reflexion mui justa i ella servirá para comprender con mas claridad los hechos que pasan en el laboratorio misterioso del pensamiento. Toda distincion es una negacion, i la del *yo* i *una cosa distinta del yo,* supone igualmente una afirmacion; pero ¿qué afirmacion será esta? ¿cuál será la de la *cosa distinta del yo,* considerada esta cosa como negacion? Imajínese lo que se quiera i no se hallará mas que el *yo;* ¿Cuál será la del *yo* considerado igualmente como negacion? No puede ser otra que la *cosa distinta del yo,* porque la afirmacion correspondiente a la negacion de una cosa debe ser esta misma cosa. Pero

advirtamos qué *cosa distinta del yo* es una negacion del *yo;* luego el elemento positivo a que corresponde la distincion del *yo* i de *una cosa distinta del yo,* no puede ser mas que el *yo.* Este elemento será fijado al principio de un modo espontáneo; el alma sin tener todavia ese conocimiento claro de sí misma, sentirá su existencia, sentirá a su yo, lo sentirá de un modo confuso, inesplicable, ilimitado, luego sucederán las diversas sensaciones, i entónces notando que el *yo* siempre permanece i subsiste en las modificaciones i que éstas varian i desaparecen, pronuncia la diferencia entre el *yo* i *la cosa distinta del yo,* i estas dos ideas se presentan con claridad i se ilustran mutuamente. El *yo* sirve para comprender mejor la *cosa distinta del yo* i esta para comprender al *yo;* el alma se eleva sobre ambas i fija de un modo claro i preciso sus límites respectivos.

§ XXXII.

DIFERENCIA ENTRE NUESTRA OPINION I LA DE FICTE.

No se crea que este modo de considerar la formacion de la idea del *yo* es el mismo que el de Ficte. Este filósofo sostiene que el alma por sí sola i en virtud de su propia actividad fija al *yo,* i por la abstraccion del *yo al no yo;* es decir, que el alma cria a la primera idea i por la abstraccion de esta en su indeterminacion i del carácter de subjetividad en su determinacion cria a la segunda. No: nuestra opinion no concede al alma esta facultad criadora e independiente de la esperiencia. El alma principia por el *yo,* pero con ocasion de algun dato esperimental o de alguna modificacion particular. Si se la supone sin modificacion alguna, es para nosotros un cero; lo que viene a poner en ejercicio su actividad son las modificaciones particulares que recibe; solo en ellas i por ellas puede contemplarse a sí misma. Lo que sucederá es que en la primera modificacion, el alma se hallará como lo acabamos de decir, obrando sobre sí misma, pero con un solo elemento, donde no hai limitaciones ni restricciones. Aquí se sentirá a sí misma en la modificacion o se confundirá con ella; será una moneda inerte i nada mas, un *quid* todavia desconocido o percibido con mucha confusion; despues vendrán las demas modificaciones o el elemento múltiplo, i entónces principiarán las distinciones i las percepciones claras i precisas. De todos modos, nosotros reconocemos como una verdad—que para que principie el ejercicio intelectual es absolutamente necesaria alguna modificacion particular, algun dato ministrado por la esperiencia.

§ XXXIII.

LA IDEA DEL YO COMPRENDE LAS DE UNIDAD I DE CAUSA.

Para formar cualquiera distincion es preciso tener la idea del

yo, pero cuantas ideas comprende esta, ¿son las de unidad, causa sustancia i causa intencional?—Primeramente el yo comprende la idea de unidad: las cosas son para nosotros o uno, o muchos, o ménos que uno, es decir; una parte, i la idea del yo no comprende estas dos últimas. No comprende la de parte, porque esta es relativa de la idea de todo, i no conocemos el todo a quien pertenesca, o del que sea parte el yo; siempre hemos considerado a éste como un ser individual o una cosa independiente. La idea del yo tampoco comprende la de muchos; en todas nuestras operaciones intelectuales i morales siempre encontramos al mismo yo; nunca el yo que atiende es distinto del yo que distingue o une, ni este es distinto del yo que quiere; el sentimiento íntimo manifiesta la identidad del ser que ejercita todas estas operaciones; luego la idea del yo comprende la de unidad.

Tambien comprende la de causa. El yo no es mas que el ser que piensa i quiere, el que tiene la virtud o el poder de ejecutar estas operaciones, i este no puede ser sino una causa. Por esta entienden todo, lo que puede producir algo, sacar algo de sí i quedar siempre el mismo; i el ser que piensa i quiere produce estos actos por sí o los saca (si puede permitirse esta espresion) de sí mismo, pues las cosas distintas del yo no pueden producir mas que sensaciones i éstas no pueden ser actos intelectuales i voluntarios.

§ XXXIV.

TAMBIEN COMPRENDE LAS DE SUSTANCIA I CAUSA INTENCIONAL.

La idea del yo comprende igualmente la de sustancia i causa intencional. El yo es la causa de los actos intelectuales i morales, el que tiene la virtud o propiedad de producirlos, es una causa en la que residen estas propiedades, un quid *sub-stans his propietatibus*, una substancia. Esta causa substans es intencional; el yo no quiere a la ventura, no se determina a ciegas; primero forma la idea del objeto, despues la idea de la utilidad de sus propiedades i por último, se determina a proporcionárselo o a evitarlo. Solamente cuando obramos por una especie de instinto o cuando alguna enfermedad nos roba el uso de nuestras facultades mentales, obramos sin sentir la accion precedente del entendimiento, sin proponernos un objeto determinado. En los demas actos hallamos siempre por elemento la intencionalidad. Los partidarios de la filosofía sensualista despojan al yo, no solo de la intencionalidad sino del ser esencial de causa, i segun ellos, el yo es el conjunto de sus modificaciones particulares. ¿Pudiera imajinarse definicion mas absurda? ¡Conjunto de modificaciones particulares! Por esta doctrina, pudiera asegurarse que cada uno de los elementos

combinados tienen una existencia real, pòrque no se concibe cómo la haya en el conjunto i no en los elementos que lo componen. Segun esto, existen lo duro, lo pesado, tambien el calor, el frio, suposiciones tan absurdas que no merecen impugnarse.

§ XXXV.

FORMACION DE LA IDEA EMPÍRICA DE UNIDAD.

¿Cómo se adquiere la idea de unidad?— Esta puede resultar de la observacion de la materia o de la comparacion del yo i sus diversas modificaciones. El carácter de la unidad es hallarse repetida en la pluralidad i entre todas las sensaciones no hallaremos alguna que lo posea. Aun las que pertenecen a una misma clase tienen diferencias peculiares i perceptibles; el sabor dulce de la manzana es distinto del dulce de la cereza, pera; igual cosa decimos de los colores, sonidos, etc. La materia o la esfera de las sensaciones no presenta mas que fenómenos variables i sucesivos, no da el elemento subsistente que pueda servir de término de comparacion para los demas de su clase, que ministre la idea de unidad. Veamos ahora la comparacion del yo i sus diversas modificaciones: notamos primeramente que las modificaciones son diversas i se suceden unas a otras; en segundo lugar, que en todas se encuentra el yo, que este es el teatro en que todas ellas aparecen i se empujan unas a otras; notamos que el carácter de las modificaciones es la insubsistencia, la variedad, i el del yo la permanencia i la uniformidad; distinguimos pues al ser permanente e invariable del insubsistente i variable, al elemento simple del compuesto, al *unum* del *muchos*.

La jeneracion de la idea de causa no es de tan fácil esplicacion. Algunos autores la han creido imposible i han reducido el entendimiento a un mero fenomenalismo; otros han pretendido resolver esta dificultad i han presentado soluciones mas o ménos satisfactorias. Examinemos las principales i de su comparacion resultará la nuestra.

§ XXXVI.

¿CÓMO SE FORMA LA IDEA EMPÍRICA DE CAUSA?—PRIMERA SOLUCION DE LOCKE.

Locke en el lib. II, cap. XXVI, del Ensayo sobre el entendimiento humano, se esplica en estos términos: "Considerando por medio de los sentidos la constante vicisitud de las cosas, no podemos dejar de observar que muchas cosas particulares sean calidades o sustancias, comienzan a existir i reciben su existencia de la justa aplicacion u operacion de cualquiera otro ser. Por esta observacion, adquirimos las ideas de

efecto i causa, designando por el término jeneral de causa lo que produce alguna idea simple o compleja, i lo que es producido por el de efecto. Así despues de haber visto en la sustancia llamada cera que la fluidez es producida constantemente por la aplicacion de cierto grado de calor, damos a la idea simple de calor el nombre de causa con relacion a la fluidez que se halla en la cera, i el de efecto a esta misma fluidez."

Todo esto se reduce a señalar la sensacion por único orijen de la idea de causa, teoría sencilla i cuyo valor puede hallarse examinando detenida i esclusivamente a la sensacion. Hagámoslo así i valgámonos para ello del mismo ejemplo de Locke. Los sentidos manifiestan a la cera en un estado de solidez, manifiestan la aproximacion del fuego, i por último, el nuevo estado de fluidez que toma la cera. Aquí hai tres fenómenos que se suceden inmediatamente, solidez aproximacion del fuego i fluidez; pero no hai mas que una mera sucesion ¿i es ésta la relacion que reconocen todos los hombres entre el efecto i la causa? ¿lo que entienden por verdadera produccion? Cuando vemos que la accion del fuego derrite a la cera, ¿queremos solo decir que a la aproximacion del fuego sucede la fluidez de la cera, o que el fuego tiene la virtud de producir el estado de fluidez? Todo hombre de buen sentido confesará que es lo último, i que eso es lo que quiere significar cuando dice: el fuego derrite a la cera, o el fuego es la causa de la fluidez de la cera. Para ver la cosa con mas claridad, sirvámonos de un ejemplo que propone un autor célebre. Supongamos, dice, que yo quiera oir una harmonía i que al momento que lo quiera se cumpla esta voluntad i la harmonía se verifique; supongamos ahora que yo mismo quiera producir esta harmonía, i que en efecto la produzca, ¿son estos casos exactamente semejantes? ¿No divisamos entre ellos la gran diferencia de que el primero es una mera sucesion i el segundo una real i verdadera produccion? Luego, la teoría que presenta a la sensacion como el único oríjen de la idea de causa, no nos da mas que sucesiones i nos roba la idea de causa, o la desnaturaliza para esplicarla. El célebre Hume que floreció despues de Locke i cuando las doctrinas sensualistas estaban en voga, conoció la vaciedad de la esplicacion de este filósofo i atacó su doctrina de un modo tan victorioso, que los que han querido despues resolver el problema de la causalidad, han tenido que buscar los datos en una esfera distinta de la sensible.

§ XXXVII.

OTRA SOLUCION DE LOCKE.—SUS VICIOS I LOS DE LA ANÁLOGA DE DESTTUT DE TRACY.

Locke no ha sido consecuente en su esplicacion: en el lib.

II, cap. XXI, quiere deducir la idea do causa por la reflexion. "Si lo pensamos bien, dice, los cuerpos no nos ministran por medio de los sentidos una idea tan clara i distinta del poder activo, como la que formamos por las reflexiones hechas sobre las operaciones de nuestro espíritu. Puesto que todo poder tiene relacion a la accion, i que no tenemos mas acciones que el pensamiento i el movimiento, veamos de donde deducimos la idea de los poderes que los producen: 1.° Por lo que toca al pensamiento, el cuerpo no puede darnos una idea de él, i solo la obtenemos por la reflexion: 2.° Tampoco tenemos por medio del cuerpo una idea del principio del movimiento. Un cuerpo en reposo no ministra idea alguna de un poder capaz de producir un movimiento, i cuando el cuerpo mismo está en movimiento, este movimiento es mas una pasion que una accion, pues cuando una bola de billar cede al impulso del taco, no hai accion de parte de la bola sino pasion. La idea del principio del movimiento se obtiene por la reflexion que hacemos sobre lo que pasa en nosotros mismos, cuando vemos por esperiencia que podemos mover las partes de nuestro cuerpo si lo queremos eficazmente"—En este párrafo i en otros del mismo libro, Locke señala a la reflexion por oríjen de la idea de poder o causa. Los partidarios de su doctrina que no han podido triunfar de las objeciones de Hume, han recurrido a esta última esplicacion i la han espuesto con mas o menos sagacidad. Desttut de Tracy lo hace en estos términos: "las sensaciones internas no nos demuestran otra cosa que nuestra propia existencia; otro tanto puede decirse sin contradiccion de los sabores, olores, sonidos, de las sensaciones visuales i las del tacto que esperimentamos sin movimiento alguno de nuestra parte... La sensacion que esperimentamos cuando por casualidad se ajita alguno de nuestros miembros, parece mas a propósito para hacernos sospechar por la primera vez la existencia de otros seres, porque si el movimiento cesa por algun obstáculo que se opone, conocemos que hallamos resistencia. Sin embargo, aun en este caso la sensacion que esperimentamos, no nos indica todavia ni por que ha cesado el movimiento, ni que cosa sea lo que se le opone, ni si tenemos miembros, ni que cosa sea su movimiento. Pero si a esta sensacion de movimiento se añade todavia la circunstancia de que sea voluntario, i tengamos deseos de continuarlo, entónces no puede quedarnos duda que si cesa, no está en nosotros la causa. Cuando esto se verifica, estamos ciertos de dos cosas: la primera, de que existimos i queremos continuar moviéndonos; la segunda, que hai alguna cosa que nos impide movernos. I aun cuando por la primera vez no llegásemos a sospechar nada acerca de aquella otra existencia que nos resiste, no tardaremos largo tiempo en conocerlo, pues deberíamos notar por ne-

cesidad, que muchas impresiones de distinto jénero cesan constantemente cuando cesa aquel sentimiento de resistencia, i que al instante que vuelve a reproducirse, se esperimentan otra vez aquellas mismas impresiones. El resultado de nuestros juicios es conocer entónces con seguridad que aquellas impresiones son otros tantos efectos de las calidades de otro ser que no es nosotros, i cuya propiedad principal es la de resistir constantemente a nuestro deseo de tener la sensacion de movernos." Esta teoría parece abrazar dos partes: 1.° El conocimiento de lo que se entiende por causa; i 2.° El conocimiento de las causas esternas. Considerada por el primer aspecto, el señor de Tracy se contenta con decirnos que las sensaciones de los colores, sabores, etc., nos manifiestan por sí solas nuestra propia existencia, es decir, la causa que llamamos *yo*, pero no indica qué pasos da el alma en este conocimiento, o qué datos tiene a la vista para su elaboracion, ni cómo logra al cabo obtenerlo. Considerada por el segundo, está sujeta a objeciones mui fuertes; en primer lugar, no advertimos por qué la resistencia a la voluntad de movernos haya de ser la única que tenga la virtud de hacernos concebir la existencia de las causas esternas, i no lo sea tambien la resistencia a la voluntad de que continúe tal sabor u olor, o a la voluntad de evitar cualquiera de estas sensaciones si llega a ser penosa, pues tan resistencia es la que se esperimenta en las sensaciones tactiles, como en las visuales i auditivas, etc. La resistencia en la sensacion tactil podrá hacernos concebir la cosa de un modo mas claro i palpable, pero no comprende elemento alguno de los necesarios para formar la idea de *causa* que no se halle en las demas sensaciones.—En segundo lugar, esta teoría supone conocido el principio *todo lo que comienza a existir tiene una causa,* porque si de la sensacion de resistencia a mi voluntad deduzco la existencia de un ser resistente, es porque considero esta resistencia como un efecto que no emana de mi voluntad, i el señor de Tracy no manifiesta la jeneracion anterior de este principio i supone el conocimiento de la existencia de los ajentes esternos como un conocimiento intuitivo o primitivo.

§ XXXVIII.

SOLUCION DE DUGALD STEWART I SUS DEFECTOS.

Dugald Stewart que ha comentado i perfeccionado la doctrina de Reid, esplica de este modo la nocion de causalidad. "Esta idea no es un resultado del raciocinio, acompaña necesariamente a la percepcion. Nos es realmente imposible contemplar una mudanza sin estar convencidos que ha sido producida por la accion de una causa, de la misma manera que no podemos concebir una sensacion sin un ser sintiente. De aquí re-

sulta a mi entender, que cuando dos acontecimientos se nos presentan constantemente unidos, nos vemos obligados a asociar al que precede la idea de causa u eficacia, i a atribuirle el poder i la enerjía que ha producido la mudanza. Por un resultado de esta asociacion llegamos a concebir la filosofía como la ciencia de las causas eficientes, i perdemos de vista la parte que tiene el acto mismo de nuestro espíritu, en el aspecto que nos presentan los fenómenos de la naturaleza. Por una asociacion de la misma clase ligamos nuestras sensaciones de color con las calidades primarias de la materia. Un instante de reflexion basta para ver que la sensacion de color no puede existir sino en nuestro espíritu, i no obstante, una inclinacion natural nos hace ligar el color a la estension o a la figura, i nos obliga a concebir lo blanco, lo azul, lo amarillo como una cosa derramada en la superficie de los cuerpos. Del mismo modo tambien nos vemos obligados a asociar a la idea de la materia inanimada las ideas de *poder*, *fuerza*, *enerjía* o *causa*, atributos del espíritu i que no pueden existir sino en el espíritu solo.''

Dugald Stewart reduce la idea de causa a la del fenómeno que precede i la de efecto a la del fenómeno que sigue constantemente al primero; i la causalidad o la produccion, a una mera sucesion reconociendo de este modo la fuerza de las objeciones de Hume, i reduciendo la ciencia a un mero fenomenalismo o a un completo escepticismo. Nada importa que un instinto irresistible nos obligue a suponer una causa donde advertimos una mudanza, sino se esplica primero, en qué se funda este instinto, porque si existe debe haber en la naturaleza humana alguna cosa que lo orijine. De otro modo es preciso suponer que adelanta mas la ignorancia que la filosofía, o esplicándonos en los términos modernos, que la razon teórica se queda mui atras de la razon práctica, lo que no es mui filosófico.

§ XXXIX.

SOLUCION DE DE GERANDO I SUS DEFECTOS.

El señor De Gerando en su obra instituIada Historia de los sistemas filosóficos, compara todas las soluciones dadas a la cuestion i presenta la suya que consiste en derivar la causalidad de la conciencia de nuestro yo, i de una cosa distinta del yo. "No hai percepcion alguna que no vaya acompañada de estas dos ideas del yo sintiente, i de alguna cosa distinta del yo. Estas dos nociones son simultáneas i se sostienen mútuamente; ellas se distinguen i se fijan por oposicion i por contraste. Estas tres modificaciones percepcion, conciencia de nosotros mismos i de alguna cosa que no es nosotros, son tres partes de

una misma cosa. El análisis manifiesta su presencia en el fenómeno mismo de la conciencia. No podemos salvar los límites de nuestra conciencia misma; no hai hecho anterior ni otra esplicacion posible; la realidad de este fenómeno no se demuestra sino que se reconoce. Tal es el privilejio de la mente humana, ella percibe los objetos, se percibe a sí misma i percibe que ha percibido.

Esta esplicacion tiene los mismos defectos que las anteriores; ella se reduce a decir que la nocion de la causalidad es jeneral i primitiva, i por lo mismo inesplicable. Por otra parte, ella deriva la nocion de causa a un mismo tiempo de la conciencia del yo i de una cosa distinta del yo, siendo asi que la conciencia de esta cosa distinta del yo o la idea de su existencia es un resultado de la aplicacion del principio: todo lo que comienza a existir tiene una causa, pues si afirmamos la existencia de esta cosa es porque la concebimos como causa o porque notamos sus efectos i los consideramos como tales.

§ XL.

SOLUCION DE ROYER COLLARD I SUS DEFECTOS.

Royer Collard i Maine Biran buscan el oríjen de la idea de causa esclusivamente en la accion de la misma alma, pero en el modo con que aplican esta idea a los objetos esternos, se han quedado mui atras del punto a que debe llegar el filósofo para lejitimar estas creencias i parar los ataques del escepticismo. Royer Collard dice así: "Lo que es sentido está sujeto a la observacion de la conciencia, el que siente no, pero el entendimiento concibe i cree en él, luego que la sensacion se produce en la conciencia. No podemos pues probar nuestra propia existencia porque ella se revela como sentida por el yo... Del mismo modo si llego a apretar un cuerpo duro, quedo interiormente modificado de un modo particular; yo cambio de estado, he aqui la sensacion. Pero al mismo tiempo que cambio de estado, tengo la concepcion súbita de una cosa estensa i sólida que resiste a mi esfuerzo... No solamente concibo esta cosa, sino tambien que afirmo su existencia... La lei del pensamiento que hace salir al yo de la conciencia de sus actos, es la misma que por el ministerio i artificio de la induccion hace salir a la sustancia material de la percepcion de sus calidades. Ninguna otra lei le es anterior, ella obra en la primera operacion del entendimiento, por ella sola nacen todas las existencias. El análisis se detiene aquí como en una lei primitiva de la creencia humana . Si fuesemos capaces de subir mas arriba, veriamos a las cosas en sí mismas, lo sabríamos todo. Cuando se resiste a la evidencia de los hechos primitivos, se desconoce igualmente la constitucion de nuestra intelijencia i el objeto

de la filosofía. ¿Esplicar un hecho es otra cosa que derivarlo de otro hecho? ¿I si este jénero de esplicacion debe detenerse en alguna parte, no supone hechos inesplicables? ¿No aspira a ello necesariamente? La ciencia del espíritu humano llegará al último grado de perfeccion i será completa cuando sepa derivar la ignorancia del oríjen mas elevado."—Por este pasaje se ve que Royer Collard opina que la idea de causa se deriva de las observaciones hechas sobre nosotros mismo, pero que reconocemos tambien las causas esternas primitivamente i debemos detenernos en esta percepcion, porque siendo la última es indemostrable. Esta opinion se diferencia mui poco de la de Mr. De Gerando i está sujeta a las mismas objeciones.

§ XLI.

SOLUCION DE MARNE BIRAN I SUS DEFECTOS.

Maine Biran piensa igualmente que derivamos la idea de causa del sentimiento de las operaciones del alma. Yo hago un esfuerzo para mover mi brazo i lo muevo. Aquí hai tres elementos: 1.° Conciencia de un acto voluntario: 2.° conciencia de movimiento producido: 3.° Relacion del acto voluntario al movimiento. Esta relacion no es mera sucesion, es causacion, produccion. Yo no puedo atribuir este movimiento a una causa estraña sino al yo, de este dimana la accion, él es la única i verdadera causa del movimiento."—Esta doctrina no es enteramente satisfactoria; en primer lugar considera a la voluntad de un modo mui limitado, pues supone que el ejercicio de esta facultad no nos da la idea de causa sino en el movimiento. Si tengo que considerar al yo como causa cuando este yo quiere moverse i logra la sensacion de movimiento ¿por qué no lo habré de mirar tambien como causa cuando quiere proporcionarse un modo de ser agradable de cualquier naturaleza que sea, bien el movimiento, el reposo o el recuerdo de una sensacion cualquiera? En todos estos casos no hai mera sucesion, sino como en el movimiento, una verdadera produccion. En segundo lugar, esta teoría no allana las dificultades que hai para esplicar la creencia en las causas esternas. Si la idea de causa es la misma del yo, la causa no será para mi la causa en jeneral, la causa absoluta sino la causa voluntaria, porque no es otra cosa el yo volente. Luego, si por medio de la induccion transportamos esta causa al mundo esterior, no divisaré en él mas que causas voluntarias e intelijentes, desaparecerán los objetos inanimados, porque la condicion necesaria de toda induccion es que si en ciertas circunstancias se da un fenómeno determinado, en circunstancias semejantes debe suponerse el mismo fenómeno.

§ XLII.

RESULTADO DE ESTE ANÁLISIS, I SOLUCION VERDADERA DE LA DIFICULTAD.

Todas las soluciones que hemos recorrido pueden reducirse a tres: hallamos la idea de causa en la observacion de nuestras facultades, en la de los objetos esternos i en la observacion simultánea de ambas cosas. Ya hemos manifestado que la observacion de las sensaciones o de los objetos esternos no puede dar por sí sola la idea de causa, pues de esta mina no sacamos mas elemento que sucesion, i esto no es lo que se entiende por causacion, produccion. Por igual motivo no deduciremos esta idea de la observacion simultánea de la accion de nuestras facultades i la de los ajentes esternos. Solo queda la primera que la deduce esclusivamente de la accion del alma sobre sí misma. En efecto, si nos observamos imparcialmente i con alguna detencion, repararemos que por la accion de nuestras facultades podemos obrar i obramos sobre nosotros mismos. Yo quiero mover mi brazo, segun dice Maine Biran, i produzco el movimiento, yo quiero esperimentar un buen olor, un buen sabor, i tambien lo consigo, yo quiero recordar esta o la otra idea, i tambien se verifica este recuerdo; por último, yo atiendo, yo distingo, yo establezco el órden en que se suceden mis modificaciones, yo comparo, yo reflexiono, i en todos estos actos reparo que las sensaciones, los recuerdos, las comparaciones, etc., son otros tantos estados diversos en que se halla mi alma i que estos diversos estados emanan inmediatamente de la misma alma. Aunque me quisieran probar del modo mas claro que estos fenómenos eran unos mismos o que emanaban de una causa estraña, nadie lo conseguiria; el sentimiento íntimo me está manifestando que el que quiere, el que piensa, es el yo, i que a consecuencia del pensamiento i de la volicion se verifica la nueva mudanza que padece. Esto no es sucesion, es causacion, produccion, yo considero al yo volente o pensante como una cosa de la que emana el pensamiento o la volicion, i yo considero a estos como una cosa que emana del yo volente o pensante; yo considero al primero como causa, i al segundo como efecto. Sin embargo, esta esplicacion no parece todavia bastante concluyente, porque el yo volente o pensante no se manifiesta en la conciencia sino como una mera modificacion, de manera que en todo esto solo hai modificaciones que se suceden. La solucion de esta dificultad se hallará observando que si el yo volente o pensante aparece bajo el pensamiento i la volicion, es sin embargo, distinto de ella. En efecto, yo quiero, yo pienso, yo logro el objeto de la volicion, yo me hallo con el resultado del pensamiento; aqui hai volicion, pensa-

miento, resultado de volicion i de pensamiento, pero tambien hai yo; este pensamiento es distinto de la volicion; el pensamiento i la volicion son distintos de su objeto, i el yo que piensa es el mismo que el yo que quiere, que el yo que logra el objeto del pensamiento i la volicion; el yo es un ser permanente subsistente e invariable; la volicion i el pensamiento, etc., son cosas diversas transitorias i variables; el yo es uno i las modificaciones son múltiplas. El yo pues aunque aparezca bajo la forma de volente o pensante, es distinto de lo volente i de lo pensante. Esta distincion nos manifestará que donde debemos buscar últimamente los dos elementos efecto i causa, i el vínculo que los une es en el yo uno i permanente i sus actos variables i transitorios. Yo *quiero*, este *quiero* ¿de quién emana? Del yo, del unum; no hai otra cosa de que pueda emanar. Este unum quiere manifestarse bajo la forma de volente, aparece volente, quiere manifestarse bajo la forma pensante, aparece pensante; este unum deja la forma de pensante i toma la de volente, deja esta i toma la de pensante; las formas varian i él permanece bajo de estas formas; estas formas están en él i por él, i él no está en nadie ni por nadie; él existe i subsiste i las modificaciones solamente existen en él; la causa es el yo i las modificaciones son el efecto. Esta es la esplicacion mas clara que podemos dar de la idea de causa: querer penetrar mas adelante, es querer entender el misterio de la produccion, superior por cierto a los alcances humanos. El filósofo no debe aspirar a tanto; bástale comprender que el fenómeno de la causalidad es distinto de lo que se llama sucesion, i que los datos de donde deduce esta idea, no se hallan en el mundo esterior sino en la accion de nuestras facultades, en el fondo de nosotros mismos. Tambien advertimos que esta esplicacion de la idea de causa *in concreto*, o en el yo i sus actos, no es la del principio *todo lo que comiemza a existir tiene una causa*, ni la de la existencia de las causas esternas. Esto lo haremos mas adelante i despues de haber demostrado como el alma asciende de estos datos concretos a la idea abstracta i absoluta de causa i efecto.

§ XLIII.

FORMACION DE LA IDEA EMPÍRICA DE SUSTANCIA.

¿Cómo se forma la idea de sustancia? Ya hemos dicho que sustancia es causa *substans propietatibus;* de consiguiente, se deducirá esta idea de donde se deduzcan las de causa i propiedades. Estas dos últimas no pueden derivarse mas que de la observacion del mundo esterior, o de nuestra misma alma i sus operaciones. Acabamos de manifestar que la idea de causa no puede derivarse inmediatamente del primer principio; veamos si debe

decirse lo mismo de las propiedades. Entiéndese por estas a las virtudes o poderes de producir alguna modificacion o algun efecto; la gravedad, por ejemplo, es una propiedad de los cuerpos porque es la virtud o poder que tienen estos de dirijirse al centro de la tierra i chocar con el ser que se lo estorbe; la elasticidad es tambien propiedad de los mismos, porque es la virtud que manifiestan en la presion o el conato por recobrar su primitivo estado. De lo que resulta que no puede concebirse a la propiedad sin el poder de hacer algo, i como esta idea es la relativa de una cosa que tenga este poder, o en quien resida esta propiedad, resulta igualmente que la idea de las propiedades no puede derivarse inmediatamente de la observacion de los fenómenos esternos. Resta examinar el mundo interior o los fenómenos de nuestra propia conciencia. En él hallamos la idea de causa; el yo piensa i quiere; el pensamiento i la volicion son efectos de este yo, pero al punto que considero estos efectos, reparo que son constantes, es decir, que el yo no piensa i quiere por casualidad, sino como i cuando él quiere; que estos pensamientos i voliciones son emanaciones suyas i que él las puede producir o tiene la virtud de producirlas; reparo asimismo que aunque yo me esfuerze por tocar inmediatamente este ser que tiene la virtud de producir estos actos, no lo puedo conseguir así no mas, i que si llego a concebirlo como el *quid* unum permanente i real, tambien estoi condenado a contemplarlo bajo la forma del pensamiento, de la volicion o de la sensacion; en suma, deduzco que este yo solo aparece por sus actos o propiedades, que es una causa *substans* o una sustancia.

§ XLIV.

FORMACION DE LA IDEA EMPÍRICA DE CAUSA INTENCIONAL.

¿Cómo se forma la idea de causa intencional? Siguiendo nuestro método, recurriremos a las dos fuentes que hemos señalado, i principiando por los fenómenos esternos, veremos que ellos no pueden dar esta idea: primero, porque no pueden ministrar inmediatamente la de causa, i en segundo lugar, porque tampoco ministran inmediatamente la intencionalidad. En efecto, la intencionalidad supone un pensamiento i un acto voluntario i estos no pueden concebirse sin un ser pensante i volente, o sin una causa; luego si los fenómenos esternos no ministran la idea de causa, tampoco ministrarán la de intencionalidad. Por otra parte, la intencionalidad es propiedad de los actos voluntarios i libres, actos de suyo variables i diversos, i en los fenómenos esternos no aparece por lo comun esta variedad de operaciones, sino un órden riguroso i constante. No queda pues otro oríjen que lo interior de nosotros mismos,

las operaciones de nuestro yo. En esta rejion hallamos todos los elementos necesarios para formar la idea de causa intencional: hallamos: 1.° la idea de causa: 2.° la de causa pensante: 3.° la de causa volente. El yo esperimenta modificaciones agradables i desagradables, apetece las primeras i desea evitar las segundas; pero como muchas de ellas no son efectos del mismo yo o no están sujetas a su voluntad, fija entónces su atencion en el órden de su sucesion, nota por ejemplo que en pos de la sensacion del olor de la manzana, esperimenta la de su color, o por la inversa; nota igualmente que en pos de estas sensaciones, de la del movimiento de su brazo, de la sensacion tactil de la manzana, i de la del movimiento del mismo brazo para acercarla a la boca, esperimenta la del sabor; nota todas estas cosas i conoce que la sensacion de sabor se ha de verificar en pos de todas las que hemos dicho. Este conocimiento le servirá para proporcionarse la sensacion que apetece; asi es que si el yo tiene este deseo, lo primero que tratará de proporcionarse será la sensacion visual o la olfativa, despues la del movimiento i sucesivamente hasta llegar a la de dulzura. En este i otros muchos casos hallamos al yo pensando en el placer que acompaña a una sensacion, apeteciendo esta sensacion, pensando en los medios de proporcionársela, queriendo aprovecharse de estos medios i valiéndose de ellos para conseguir lo que desea; hallamos un objeto que orijina una accion; una accion que se dirije al logro de este objeto, i un ser que tiene esta accion o es la causa de esta accion, hallamos la *causa intencional.*

§ XLV.

FORMACION DE LA IDEA ABSOLUTA DE UNIDAD I DEL PRINCIPIO CORRELATIVO; TODA PLURALIDAD SUPONE LA UNIDAD.

Estas cuatro ideas, *unidad*, *causa*, *sustancia* i *causa intencional* componen la idea del yo, pero consideradas en el yo aparecen en su forma empírica i contingente, es decir, mezclada con elementos múltiplos i variables. El alma puede despojarlas de esta parte accesoria, contemplarlas en toda su fuerza e imprimirles el carácter de necesarias i absolutas. Veamos el camino que sigue en esta operacion; el alma concibe la idea de unidad recordando que el mismo yo que siente es el que distingue, une i quiere; esta permanencia e identidad del yo bajo todas sus formas, es lo que le hace adquirir la idea de lo permanente e invariable, en una palabra, del unum; la multitud de formas que aparecen en el yo que se suceden unas a otras, con las que el yo se identifica de algun modo (pues se manifiesta por ellas) i a las que atribuye individualmente la unidad, le hacen formar la idea de pluralidad o la repeticion sucesiva de

la unidad. Por último, la permanencia del unum considerado aisladamente i la aparicion del unum bajo las diversas formas que componen la pluralidad, le hacen mirar al yo, al unum, como el principio o el oríjen de la pluralidad, de la sucesion; en suma, el alma por medio de las observaciones que hace sobre sí misma, concibe la relacion de unidad i pluralidad. Esta relacion concebida así es todavia empírica i continjente; el alma no puede concebir al unum, al yo sino bajo una forma determinada, ni puede concebir la sucesion o la pluralidad sino bajo formas determinadas; el yo no puede ser sino el yo pensante i volente i la sucesion o la pluralidad no puede ser mas que la repeticion o sucesion de las sensaciones, pensamientos o voliciones determinadas; pero el alma al mismo tiempo que concibe de este modo la relacion de la unidad i pluralidad, nota que aunque varien las formas en que aparece el unum o aquellas en que se repite o donde aparece la pluralidad, siempre la relacion de unidad i pluralidad permanece la misma, siempre el carácter del unum es la invariabilidad, la permanencia, el de la pluralidad, la variedad, la sucesion; siempre la relacion del uno al otro consiste en la repeticion del primero en diversas ocasiones o en la reaparicion sucesiva de sí mismo. Esta observacion que no puede escusarse por ser tan obvia, facilita el desprendimiento de los elementos particulares que se hallan unidos en ambos términos, i la contemplacion de estos i su relacion; i el hecho las *modificaciones del alma* o *los fenómenos, aparecen en el yo idéntico i uno*, o de otro modo, *el yo idéntico i uno aparece bajo diversas modificaciones*, o se *manifiesta en los fenómenos*, se convierte en el pricipio absoluto *la unidad es el principio de la pluralidad, o toda pluralidad supone la unidad.* La evidencia de este principio es irresistible; siempre que el alma conciba la unidad, la ha de considerar como el oríjen de la pluralidad, i siempre que piense en la pluralidad, la ha de considerar como un derivado de la unidad. Yo puedo observar frutas, árboles, piedras, hombres; pero siempre que compare una multitud o coleccion con un individuo, veré que la coleccion de unidades supone la unidad sola; cuantas veces piense en un individuo, bien sea piedra, árbol ,etc., i lo compare con una coleccion, siempre consideraré a este individuo o a esta unidad como el oríjen de la coleccion o pluralidad. El principio asignado es pues independiente de lo variable i de lo continjente, es de una autoridad irrecusable o de tal naturaleza que no podemos concebir lo contrario, es, en fin, absoluto.

§ XLVI.

FORMACION DE LA IDEA ABSOLUTA DE CAUSA I DEL PRINCIPIO CORRELATIVO TODO LO QUE COMIENZA A EXISTIR TIENE UNA CAUSA.

El hecho empírico que nos hace concebir la relacion absoluta entre efecto i causa, es el siguiente: El yo piensa i quiere, el yo existe por sí, el pensamiento i la volicion no existen sino por el yo; el yo es el principio del pensamiento i la volicion, i estos se derivan del yo; el yo es causa del pensamiento i de la volicion i éstos son efectos del yo. Este hecho envuelve en su forma concreta al principio absoluto, *todo lo que comienza a existir tiene una causa;* el alma no lo concibe desde luego sino en su forma concreta; el yo no es mas que el yo produciendo, i los pensamientos i voliciones no son mas que los pensamientos i voliciones producidos por el yo. En este yo hai dos elementos, el uno que comprende todo lo que constituye la personalidad o lo peculiar del mismo yo, i el otro que comprende solamente al unum productor. De la misma manera los pensamientos i las voliciones comprenden dos elementos, el uno que abraza lo peculiar de estas voliciones i pensamientos, i el otro lo que es producido o la dependencia del unum que produce. De estos dos elementos, el primero es variable i determinado, i el otro invariable e indeterminado; el primero continjente i el segundo absoluto. Varíense los términos de la relacion; aparezca el yo bajo otra forma distinta, aparezcan otros pensamientos i voliciones, desaparecerán los elementos variables i continjentes, pero quedarán los absolútos, siempre quedarán el unum productor i las pluralidades producidas; siempre que el alma conciba a estas, las concibirá como dependiendo íntimamente del unum productor, como existiendo por él i no pudiendo existir sin él. El hecho empírico será lo primero que conoce el alma, pero no podrá fijar en él por mucho tiempo la atencion sin distinguir o percibir estos dos elementos distintos, i sin separar la parte absoluta de la variable i concebir en toda su fuerza al *principio todo lo que comienza a existir tiene una causa.* Obtenida por esta via la relacion de causa i efecto, no podrá el alma dejar de aplicarla a cuantos casós se le presenten. Aparece un fenómeno cualquiera o aparecen modificaciones que ella no se ha producido; si las primeras han tenido una causa que es el yo, las segundas deben tambien tener la suya que será una cosa distinta del yo. Este procedimiento es enteramente lójico i será una de las leyes rigurosas de su naturaleza. En vano quisiera suponer lo contrario, la evidencia del principio la arrastrará a pesar suyo i la dominará, o le hará considerar la suposicion como imposible.

§ XLVII.

FORMACION DE LA IDEA ABSOLUTA DE SUBSTANCIA I DEL PRINCIPIO CORRELATIVO TODA CUALIDAD SUPONE UN SER REAL O UN SUJETO EN QUIEN RESIDA.

Por la misma via se obtiene la relacion absoluta de sustancia i calidad, de causa intencional i objeto determinado. El hecho de la primera es este: el yo, causa de los pensamientos i voliciones aparece por necesidad bajo de estas voliciones i pensamientos; aunque se quiera penetran el velo de las modificaciones internas, no se le puede conseguir. El yo causante se siente, se concibe, pero solo aparece bajo sus propias modificaciones. Los pensamientos i voliciones como que son modificaciones del yo i producidas por el mismo yo, aparecen constantemente en el yo, no pueden concebirse sino en el yo; este produce constantemente estas voliciones i pensamientos, luego tiene la virtud de producirlos; luego los pensamientos i voliciones i la virtud o calidad de producirlos existen en el yo. Aqui hai tambien elementos variables i absolutos. La parte variable es todo lo perteneciente al yo, todo lo que le constituye particular i determinado, es decir, las formas particulares en que aparece: la parte variable es tambien todo lo que pertenece a la virtud de producir los pensamientos i voliciones como propia i peculiar de ellas. La parte absotuta es la *causa substans propietatibus* i estas calidades consideradas meramente como virtudes o poderes de causar i residiendo necesariamente en la causa *substans*. El órden en que se adquieren estas nociones es el mismo que el de las anteriores. El hecho empírico o psicolójico es el primero i despues el principio absoluto. El alma concibe con claridad el hecho psicolójico, porque todo lo que es particular i determinado es preciso, i refleja la claridad sobre lo particular i determinado que lo limita. Pero los términos de la relacion varían; las partes variables i fenomenales desaparecen, i la parte absoluta queda siempre la misma, una e idéntica; el alma separa la parte fenomenal, toma solamente los términos absolutos, i no habiendo cosa alguna que los limite o en que pueda fundarse la posibilidad de lo contrario, i que de algun modo estorbe su relacion, forma entónces el principio *toda calidad supone un ser real o un sujeto en quien reside* i lo contempla como necesario e indubitable.

§ XLVIII.

FORMACION DE LA IDEA ABSOLUTA DE CAUSA INTENCIONAL I DEL PRINCIPIO CORRELATIVO, TODO MEDIO SUPONE UN OBJETO DETERMINADO I UNA CAUSA INTELIJENTE.

El principio absoluto *todo medio supone un objeto determinado*

i una causa intelijente se deriva de este hecho ordinario i comun: el yo quiere proporcionarse ésta o la otra modificacion, i para conseguirlo se vale de tal o cual modificacion que está en su mano el producir, i por cuyo medio se obtiene la primera. De este hecho separamos todo lo variable i determinado que hai en el yo, en la volicion particular, en la modificacion que apetece, i en la que le sirve de medio, formamos las ideas absolutas de medio, fin i causa intencional, i nos hallamos con dichos elementos sin cosa alguna que nos impida unirlos necesaria e irresistiblemente. La relacion de los medios con el fin aparece en su forma pura i necesaria del mismo modo que la relacion del fin i causa intencional; podemos recorrer esta série de ideas en un órden directo o inverso, pero siempre concebiremos que son necesariamente inseparables, que no puede pensarse en una sin referirse a la otra; podemos observar diferentes hechos continjentes o variables, pero siempre que se adviertan medios para obtener un objeto determinado, deduciremos necesariamante la existencia de dicho objeto i de consiguiente la de la causa intencional; este principio será necesario i absoluto.

§ XLIX.

ESPLICACION DEL MECANISMO INTELECTUAL QUE CONVIERTE LAS NOCIONES EMPÍRICAS I CONTINJENTES EN NECESARIAS I ABSOLUTAS.

La operacion por la que se separa el elemento absoluto de la parte variable i continjente, es la abstraccion. Poco importa que sea comparativa o inductiva como aseguran algunos filósofos; por una i otra puede obtenerse el mismo resultado: lo mas probable es que sea por la comparativa, a saber, que en repetidas ocasiones observemos que el yo es siempre permanente i causante, que las modificaciones emanan de él, están en él i por él, i que en virtud de este conocimiento separemos el elemento simple, idéntico i absoluto de la parte fenomenal i variable. Lo que nos importa averiguar es de dónde estos mismos elementos sacan esa parte esclusiva i necesaria que produce una conviccion absoluta i que nos hace mirar sus contrarios como imposibles. Unos filósofos lo esplican diciendo: este es un ejercicio peculiar de la razon humana que abraza la parte superior de las nociones, es decir, las que son independientes de la esperiencia i no están sujetas a ninguna condicion; cuando nos elevamos a estas nociones absolutas, la razon las reviste de ese carácter de necesidad e inmutabilidad. Todo esto es una mera esplicacion que no indica de dónde deduce la razon esa funcion particular, ni en qué se funda para ejercerla, porque la condicion precisa del ejercicio de nuestras facultades mentales es la existencia de algun hecho particular que las determine; sobre todo esta esplicacion se reduce a esponer simplemente el

hecho de que hai nociones absolutas i a llamar *razon* a la facultad de concebirlas, lo que no es bastante satisfactorio para que no nos queden algunas dudas. Procuremos llenar este vacío del mejor modo posible. Lo que despoja a una nocion del carácter de verdad necesaria i absoluta, son las escepciones o la posibilidad de estas mismas escepciones; esta posibilidad i estas escepciones solo pueden hallarse en la rejion variable i contínjente, pues las escepciones son limitaciones i todo lo finito i limitado solo aparece en la diversidad o la variedad. De consiguiente, si las nociones cuyo oríjen hemos desenvuelto se forman en una esfera donde no haya elemento alguno fenomenal, tampoco habrá cosa alguna que las limite i las percibiremos en su forma infinita i absoluta. Esto es lo que sucede por la eliminacion de la parte empírica de los hechos psicolójicos de que se derivan estos principios Nos hallamos entónces con dos elementos simples i una relacion que los une i con estos dos elementos sin cosa alguna que los circunscriba, los limite o los separe; los unimos, pues, de un modo absoluto e irresistible. La unidad i pluralidad, la causa i el efecto, la sustancia i la calidad, los medios i el fin, se presentan en su forma pura; pero la unidad se presenta en la misma pluralidad o en la misma unidad repetida, la causa aparece por el efecto, i este en la misma causa, la sustancia debajo de las calidades i ésta en la sustancia; por último, el fin en los medios i éstos refiriéndose al fin, i la contemplacion de todos estos términos i de su relacion les dá el carácter de que hemos hablado. Por otra parte, este procedimiento no es árbitrario ni fuera de las reglas de una exacta deduccion. Para esto se requiere la reunion cabal de los hechos que incluyen la verdad deducida i la estraccion pura de esta misma verdad, condiciones ambas que bien mirado el caso, se hallan suficientemente cumplidas. Del teatro esperimental en que debe hacerse esta elaboracion tenemos que escluir a la rejion esterna, porque si no hai en ella ningun hecho contradictorio de los principios i por el contrario muchísimos que los aclaran o confirman, tambien es una verdad que no podemos tener en ella el sentimiento íntimo del *unum* productor que observamos en el yo, i que la nocion exacta de los objetos esternos o de la materia, es mas bien una consecuencia de los principios indicados que un antecedentes riguroso o base fundamental en que se apoyen. Solo queda la rejion interna de nuestros pensamientos i voliciones, teatro variado i riquísimo de observaciones íntimas i contínuas; i en éste no hai ni puede haber escepcion alguna, o mejor diremos, ni aun se la puede imajinar posible. Todos i cada uno de los hechos son premisas necesarias de los principios, todos unánimemente los proclaman. ¿Qué càbida pues tendrá la duda? De cuanto se requiere para una buena deduccion, ¿qué con-

dicion es la que falta, ni cuál pudiera echarse de menos? Si se dice que por este medio podemos elevar a la clase de absolutas a cualquiera de las demas verdades, desafiaremos a que se las despoje de la parte variable i se deduzca otra distinta de las asignadas. Estamos seguros de que no se conseguirá, porque es mas fácil reducir las que hemos señalado que agregarles otra distinta, como lo veremos mas adelante.

§ L.

ORDEN LÓJICO EN QUE SE DESENVUELVEN LAS CUATRO IDEAS ASIGNADAS.

¿Cómo se desenvuelven estas cuatro ideas? Dos son las órdenes en que pueden desenvolverse, el lójico o el de su rigorosa deduccion, i el psicolójico o cronolójico, o el de su aparicion en la conciencia. Principiando por el lójico decimos, que la idea de causa intencional es posterior a la de causa i a la de sustancia; a la de causa, porque la comprende en su estension i primero son los elementos i despues el conjunto;—a la de sustancia, porque la intencionalidad es una cualidad determinada, i la causa es el *quid substans*. La idea de sustancia es posterior a la de causa i unidad; sustancia es causa *substans propietatibus;* siendo asi, comprende causa i unidad, pues la causa es el unum en quien residen las propiedades, i éstas son el múltiplo o la pluralidad. Por último, la idea de causa supone la idea de unidad; la causa es el unum permanente que se manifiesta por sus efectos, que se hace sentir por ellos, i no existe por ellos; los efectos son las modificaciones que emanan del unum permanente, que desaparecen cuando este quiere i vuelven en seguida a aparecer; son las partes diversas por los que se manifiesta el unum, que se identifican de algun modo con él, i que por lo mismo pueden considerarse como la repeticion del unum o la pluralidad. Las ideas de unidad, causa, sustancia i causa intencional siguen pues este mismo órden en su jeneracion lójica; de la idea de causa intencional vamos descendiendo por descomposicion hasta la de unidad, i de esta ascendemos por composicion hasta la de causa intencional. Resta ahora el órden psicolójico o cronolójico. Las ideas de causa intencional i de sustancia no pueden ser anteriores ni contemporáneas de la de causa; la intencionalidad supone observacion del órden en que se suceden las modificaciones, i voluntad de seguir este órden; esta observacion supone cronolójicamente otras sobre el poder de la voluntad, o sobre los elementos que componen la idea de causa, supone ademas muchas modificaciones producidas por el alma i de consiguiente muchos elementos o hechos de los que cada uno basta para formar la idea de causa. La de sustancia no puede ser tampoco anterior o contemporánea de la idea de

causa; la sustancia supone conocimiento de causa i de poder ocasionar modificaciones, porque sustancia es causa *sub-stans propietatibus;* para conocer o formar la idea de propiedades se necesitan observaciones repetidas sobre las modificaciones producidas, i para la de causa solo se necesitan dos o tres modificaciones; luego los elementos necesarios para formar la idea de sustancia son posteriores a los que se necesitan para formar la de causa, luego esta idea debe ser anterior. La cronolojía de las ideas causa i unidad es mas difícil, porque el alma no puede considerarse como unum sin considerarse como existente, i la idea de existencia parece inseparable de la de causa; sin embargo, siguiendo el mismo método que hemos adoptado para fijar la cronolojía de las anteriores, podemos resolver el problema. ¿Qué se necesita para formar la idea de unidad i la de causa? Para la primera solo se requiere observacion de diversas modificaciones, i observacion de la permanencia e identidad del yo en todas ellas; para la segunda se necesita observacion de actos voluntarios i observacion del cumplimiento de dichos actos, o aparicion de las diversas modificaciones a consecuencia de los actos de la voluntad. Veamos ahora cuál de estas observaciones puede ser anterior: las necesarias para formar la idea de unidad no pueden ser posteriores a las que se requieren para formar la de causa, porque en los actos voluntarios i las modificaciones aparecidas, se hallan el yo uno e idéntico, i las diversas formas en que aparece: luego la idea de causa será cuando mas contemporánea de la unidad. Mas para suponer esta simultaneidad, es preciso que los actos voluntarios i las modificaciones consiguientes sean los primeros que el alma esperimenta; si esto no se verifica, tenemos todos los elementos necesarios para formar la idea de unidad, i no los que se requieren para la de causa. La cuestion queda pues reducida a averiguar si los actos voluntarios i las modificaciones consiguientes son los primeros que aparecen en el yo. La voluntad no puede ejercerse de un modo indeterminado, es preciso que se dirija a un objeto particular i que al mismo tiempo conciba la posibilidad de lograrlo, pero este objeto i esta posibilidad suponen estados diversos i conocidos, i tránsitos del uno al otro, esto es, diversas modificaciones; luego los actos voluntarios son posteriores a los elementos que se requieren para formar la idea de unidad, luego esta es anterior a la de causa. La dificultad de la union estrecha que parece haber entre la idea de unidad i la de existencia quedará desvanecida, si se advierte que la concepcion del unum puede ser en su oríjen algo oscura, i por consiguiente, sin la idea de existencia. Luego que el alma continúe sus observaciones i forme la idea de causa, este unum aparecerá con otros atributos que lo pongan mas en claro i lo hagan concebirse mejor a sí mismo, apa-

recerá causante, sustante e intencional. La filiacion lójica de estas ideas es la misma que su filiacion cronolójica.

§ LI.

REALIZACION EFL CONOCIMIENTO QUE TENEMOS DE LA EXISTENCIA DE NOSOTROS MISMOS, DE LA MATERIA I DE DIOS EN VIRTUD DE LOS CUATRO PRINCIPIOS ABSOLUTOS.

El desarrollo absoluto de estas cuatro ideas da el conocimiento de los cuatro principios que les corresponden, i armada el alma con ellos desciende al fondo de la conciencia para lejitimar de un modo absoluto la existencia de sí misma, de los ajentes esternos i de la causa de las causas. Del principio *toda modificacion o calidad supone un sujeto o un ser real*, deduce la existencia de sí misma. El alma nota sus diversas modificaciones, este es un conocimiento claro i palpable a que no puede resistirse, podrá dudar de las modificaciones de un objeto estraño, pero nunca de lo que pasa en ella, de lo que ve, oye o siente; luego si toda modificacion supone un ser real en quien resida, las modificaciones del alma proclaman la existencia del yo sustancial i real. Del principio *todo lo que comienza a existir tiene una causa* se vale para lejitimar la existencia de los ajentes esternos; el alma recibe diversas modificaciones agradables o penosas, voluntaria e involuntariamente; por el principio anterior estas modificaciones deben tener alguna causa; acerca de las voluntarias no cabe duda que emanan del alma; pero, ¿cuál será la que produce las involuntarias? O es el alma, o una cosa distinta del alma; lo primero no puede ser, porque estas modificaciones sorprenden al alma, son cosas que pasan en ella sin que les preceda algun acto suyo, son en fin cosas que el sentimiento reconoce como no emanadas del principio pensante i volente; aun hai mas, el alma reconoce que las esperimenta a pesar de su esfuerzo para evitarlas o rechazarlas, que hai una lucha entre su accion i la que produce las modificaciones; luego estas deben tener una causa estraña a la misma alma, luego estas causas existen. Por último, de los principios de la causalidad i causa intencional deduce la existencia del ser supremo. El alma ha comenzado a existir, porque su vida es el sentimiento i el pensamiento, i no recuerda haber sentido ántes de la época de su union con la materia; luego ha tenido una causa, esta es Dios. No podemos descubrir la existencia temporal de la materia, pero podemos ver en ella la correspondencia que tiene con un fin determinado; luego este fin u objeto existe, luego existe una causa intencional superior a ella, i que siéndolo del alma, lo es de todas las causas.

§ LII.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES.

La prueba que acabamos de dar de la existencia de los tres seres, el alma, la materia i Dios, parecerá a muchos todavia débil. Dirán: en todos los raciocinios hechos se procede de lo que pasa en el alma a lo que pasa afuera de ella, de lo interno a lo esterno, de lo subjetivo a lo objetivo, i este modo de discurrir no está arreglado a la sana lójica; yo podré describir lo que pasa en mi interior i conocer exactamente las leyes que rijen los fenómenos internos; pero ¿qué analojía tienen estos con los esternos? ¿en qué dato puedo fundarme para decir que existe semejante analojía? Estas reflexiones son poderosísimas para los que no reconocen un principio absoluto en nuestros conocimientos, i los filósofos de esta escuela que han sido consecuentes, han reconocido que la objecion no tiene réplica i que los resultados del escepticismo salvan todas las vallas que se le han querido oponer, i triunfan de todas las soluciones; estas reflexiones decimos se dirijen contra los que no admiten el elemento absoluto, pero no contra nosotros que lo hemos reconocido i fijado. Por medio de los cuatro principios anteriores el alma sale del recinto de sí misma, se pone en contacto con las causas estrañas i abraza en fin todo lo que existe. El absoluto no se ciñe a los fenómenos internos, no se aplica a ciertos i determinados hechos, el absoluto se estiende a todo, lo abraza todo, no reconoce limitaciones, i por esta parte es objetivo i subjetivo; subjetivo en cuanto es derivado del yo i en cuanto reside en este mismo yo, centro de la esfera intelijente; objetivo en cuanto es aplicable al yo i a las cosas distintas del yo. Si se replica que siempre es subjetivo porque es tomado de la esfera subjetiva i concebido por el sujeto, respondemos que pretender deducir los principios de otra esfera que la del sentimiento i de la conciencia es pretender un imposible, porque no existimos ni concebimos nada sino por la conciencia, i bajo de este supuesto la peticion de los escéptico-idealistas no es ni puede ser filosófica. Pero estos principios no pierden su autoridad porque aparecen en el sujeto. De que un principio absoluto aparezca en la conciencia de un ser determinado, no se infiere, dice Mr. Cousin, que el principio sea relativo a este ser; lo absoluto aparece en lo determinado, lo universal en lo individual, lo necesario en lo contingente, la persona intelijente en el yo, el hombre en el individuo, la razon en la conciencia, lo objetivo en lo subjetivo.

§ LIII.

ORIJEN DE LA IDEA DE CALIDAD I ENUMERACION DE LAS PRINCIPALES DE LA MATERIA.

Estos tres seres, el alma, la materia i Dios, solo son conocidos por los efectos que producen; lo que son en sí mismos sin relacion a nosotros, es un misterio inesplicable. Estos efectos repetidos o esperimentados en varias ocasiones nos hacen concebir en la causa que los produce una virtud o poder de producirlos que llamamos indistintamente calidad o propiedad; por ejemplo, las repetidas voliciones que consideramos como producidas por el yo, i que tienen por causa a este yo, nos hacen creer que el yo tiene la virtud de producirlas, o lo que se llama voluntad. La concepcion de este poder se funda en la nocion que tenemos de la causa, i en la estabilidad de las leyes de la naturaleza. Si queremos, pues, conocer exactamente los tres seres alma, materia i Dios, es preciso recorrer sus propiedades o atributos principales. Acerca del alma, ya hemos visto que sus facultades se reducen a pensar i querer, de estas se derivan dos calidades, la espiritualidad i la inmortalidad; pero como no formamos una idea bastante clara de ellas hasta que hemos conocido i clasificado las de la materia, principiaremos por las que distinguen a ésta. Las que señalan los filósofos i que reconocemos por la esperiencia, son: color, olor, sabor, sonido, impenetrabilidad, estension, figura, forma, dureza o solidez, fluidez, situacion, movilidad, divisibilidad, porosidad, etc. Recorrámoslas por su órden.

§ LIV.

ORIJEN DE LAS IDEAS DE OLOR, COLOR, SABOR I SONIDO.

El color i sabor, no presentan gran dificultad; yo advierto que el marfil produce siempre la sensacion de blanco, las hojas de los árboles la de verde; la manzana la sensacion de dulzura; el vinagre la de ágrio; la cascarilla la de amargo, etc., advierto esto repetidas veces, i por lo mismo creo que estos objetos, causas de las sensaciones que esperimento, tienen la virtud o propiedad de producirlas en adelante. No sucede lo mismo con respecto al olor i al sonido; luego que yo esperimento estas modificaciones, creo sin duda que tienen una causa, porque el principio *todo lo que comienza a existir tiene una causa,* es absoluto, i abraza todos los fenómenos; pero aunque así lo conciba no descubro con facilidad cuál es esta causa; paseo mi vista por todos los objetos, esperimento el olor o el sonido, i no sé lo que los produce. Al cabo de algunas tentativas, descubro que cuanto mas me acerco a la flor o al instru-

mento sonoro, esperimento con mas viveza estas sensaciones, que si aplico la flor a las narices, o el oido al cuerpo sonoro, el olor i el sonido se aumentan considerablemente; reparo que si la flor o las vibraciones del cuerpo sonoro desaparecen, se desvanecen tambien las sensaciones, i que estas reviven si reaparecen aquellas; hago estas esperiencias una, dos o mas veces, i todo esto me hará creer, no como se esplican algunos, que el color, figura, etc., de la flor, o las apariencias de los movimientos del cuerpo sonoro son la causa del olor i del sonido, sino que junto con las causas de las demas sensaciones debe hallarse tambien la de estas últimas, i que estas mismas causas producirán en adelante los mismos efectos. Sin embargo, esta diferencia no puede autorizarnos para escluir al olor i sonido del número de las calidades; tanta virtud productiva o causativa hai en el cuerpo considerado como colorado i sabroso, que como oloroso i sonoro; lo único que podria decirse es, que el olor i el sonido, asi como el sabor, no son comunes a toda la materia, pero advertimos que aqui se trata no de las calidades esclusivas i propias de toda la materia, sino de las mas jenerales entre las que nadie negará que ocupan un lugar principal las de producir el olor, sabor i sonido.

§ LV.

ORIJEN DE LAS IDEAS DE ESTENSION E IMPENETRABILIDAD.

Se llama estensa la porcion de terreno correspondiente a un metro, una milla o una legua, etc.; tambien se dice que estos objetos tienen diferente estension, que la legua lo es mas que la milla, ésta que el metro, etc., i como la única diferencia que hai entre ellos es la cantidad de sus puntos resistentes o coloridos, deduciremos por consecuencia, que esta cantidad es lo que constituye la estension. Por este principio digo; que un campo tiene mas estension que otro, si paseándome por él observo que doi mayor número de pasos o encuentro mayor cantidad de puntos diversos i resistentes; que una moneda es mas estensa que otra, si al tocarla observo mayor superficie o mayor cantidad de resistencia. Con todo, puede suponerse mui bien una gran cantidad de puntos diversos i poca o ninguna estension, vr. gr., un monton de cuerpos menudos, lo que manifiesta que lo que constituye la estension es no solo la cantidad de puntos diversos i resistentes, sino la de puntos diversos i unidos, o la prolongacion continuada i en varias direcciones de un solo punto. Esta union nos permite recorrer la estension, i por esto la han definido algunos filósofos, aquella propiedad o disposicion que tienen las cosas o los seres para ser corridos por el movimiento. Hemos dicho puntos resistentes i esto supone el conocimiento de la resistencia, por-

que no podemos conocer las relaciones de cantidad i union de varias cosas determinadas, sin tener conocidas de antemano estas mismas cosas. El camino para llegar a este conocimiento es mui sencillo; estamos rodeados de objetos que afectan continuamente los órganos tactiles, i la sensacion del tacto es inconcebible sin la resistencia de los objetos que la ocasionan. Esperimentaré la resistencia del cuerpo A, despues la de B, i como he de sufrir cierta violencia particular al pasar de la una a la otra, distingo la primera resistencia de la segunda i afirmo que hai o existen dos resistencias; continúo mis observaciones i cada vez se aclara mas la idea que he formado de lo resistente; por último, observo que todos los objetos producen siempre esta misma resistencia, i de aquí deduzco que tienen lo virtud o propiedad de producirla. Esta resistencia es inconciliable con la penetrabilidad o la ocupacion simultánea de un mismo lugar por dos cuerpos distintos, por lo que se ha dado a la propiedad de resistir el nombre de impenetrabilidad, i se la define la propiedad que tienen los cuerpos de resistirse mútuamente, o de no poder ocupar un mismo lugar a un mismo tiempo. Conocidos los diversos puntos resistentes, es fácil notar los que están o no unidos; yo esperimento la resistencia en el punto A, quiero llegar a B, i ántes de conseguirlo, noto que me hallo entre A i B i que la resistencia se desvanece; reparo en otras ocasiones que el intervalo no resistente es mayor, o que a veces tengo a la vista el punto A cuando el de B ha desaparecido; observo despues los puntos M i N, reparo que del punto M paso al punto N sin hallar intervalo no resistente, que siempre que aparece M se presenta tambien N, o por la inversa, i de todo esto deduciré que los puntos M i N están siempre unidos o forman estension, i que A i B están separados, o presentan solo lo impenetrable, lo resistente.

§ LVI.

ORIJEN DE LAS IDEAS DE FIGURA I DE FORMA.

Con el conocimiento del color, impenetrabilidad i estension de un cuerpo se halla íntimamente unido el de su figura i su forma, o el órden de sus puntos coloridos i resistentes. No puede concebirse cómo sin el auxilio del tacto pueda formarse una idea exacta de la figura de un cuerpo cualquiera; los diversos puntos coloridos se presentarán agrupados o formando un cuadro vasto e infinito; yo podré distinguirlos unos de otros, pero nunca concebiré la porcion necesaria para formar una figura; los últimos puntos que pueden servir de límites o constituir la superficie, se presentarán siempre unidos con los mas esternos, i así en seguida sin ofrecer un punto de reposo. Pero cuando por medio del tacto llego a concebir la

estension, me hallo con todos los elementos necesarios para conocer la figura i la forma. La estension es union de puntos resistentes i como yo la descubro distinguiendo la porcion de puntos resistentes de los no resistentes, es natural que concebida una porcion cualquiera de estension, por ejemplo, una série de puntos de occidente a oriente, trate de examinar la misma série en una direccion distinta. Esta suposicion no es arbitraria; con la série de las resistencias he esperimentado tambien una série de sensaciones visuales, i como en la otra direccion esperimento las mismas sensaciones visuales, deduzco por consecuencia que debo esperimentar las de resistencia. Pronto se confirma la conjetura, i de este modo principia el estudio simultáneo de la figura i la forma; la coexistencia de varios puntos visuales, i la correspondencia de éstos con los resistentes me hace estudiar la série de ambos en varias direcciones; supongamos un cubo perfecto i cuyas superficies tengan colores distintos, luego que yo conozca la série de los puntos resistentes i coloridos en la direccion de occidente a oriente, pasaré como dijimos a la de norte a sur, repararé que la misma cantidad hai en una que en otra, i que las cuatro líneas que terminan la superficie o los cuatro lados son exactamente iguales. Las mismas observaciones en cualquiera de las otras caras me darán el mismo resultado; continuando despues el mismo estudio en las demas caras deduciré que las seis tienen una misma estension; pero como al pasar de la una a la otra observo que la resistencia no se interrumpe, o que todas estas caras están unidas, infiero entónces que todas estas estensiones particulares no componen mas que una sola, i que esta se halla dividida en seis partes exactamente iguales de las que cada una está limitada por cuatro líneas tambien iguales; en otros términos, que el cuerpo observado es un cubo perfecto. Por la misma via obtendré las ideas de un cuerpo esférico, triangular, i de todas las formas i figuras posibles.

Hemos dicho que hai una íntima correspondencia entre la figura i la forma, sin embargo, como la direccion de los rayos luminosos varía en proporcion de la distancia o de los medios por donde pasan, pueden darse casos en que la figura de un cuerpo sea mui distinta de su forma real; v. gr., una torre cuadrada que vista de lejos aparece redonda; por este motivo advertimos que aqui se habla solamente de los casos en que se observan los cuerpos a una distancia proporcionada, i cuando no hai lugar a las diferencias que acabamos de indicar.

§ LVII.

IDEAS DE DUREZA O SOLIDEZ, FLUIDEZ I DIVISIBILIDAD.

La estension es tambien antecedente necesario de las propiedades llamada dureza o solidez, fluidez i divisibilidad. Por la estension conozco la union de varios puntos resistentes; si al recorrerlos noto que no los puedo separar o que los separo con alguna dificultad, deduzco dos cosas: 1.ª que estos puntos resistentes se esfuerzan en permanecer unidos: 2.ª que a pesar de este esfuerzo pueden algunas veces separarse unos de otros. La primera consecuencia nos da la idea de solidez i dureza, i la segunda de divisibilidad. En su oríjen la idea de estas propiedades no puede ser jeneral; porque el término de comparacion que tomamos es nuestra propia fuerza; i como hai muchos cuerpos cuya dureza nos es superior, creemos que esta propiedad i la otra llamada divisibilidad son peculiares solamente de algunos. La esperiencia nos manifiesta en seguida que hai otras fuerzas superiores a las nuestras i a las de los cuerpos que nos resisten, que no hai cuerpo alguno que no oponga resistencia i que tambien no pueda dividirse; i entonces reconocemos a la dureza i divisibilidad como propiedades jenerales. La fluidez es propia de los cuerpos que si oponen resistencia a la division, se dividen no obstante con facilidad i con la misma vuelven tambien a unirse. Yo meto la mano en el agua, esperimento una resistencia, pero la venzo con facilidad; retiro la mano i la superficie del líquido, despues de las variaciones que ocasiona el movimiento, aparece otra vez tan lisa como al principio. Las mismas esperiencias hechas en los licores o en cualquiera otro líquido me dan el mismo resultado. Se debe pues considerar a la fluidez como una especie particular de divisibilidad, i como una consecuencia aunque no rigorosa de la estension.

§ LVIII.

IDEAS DE MOVILIDAD I SITUACION.

Las propiedades que nos quedan por examinar son la movilidad i la situacion. Esta última no merece el nombre de propiedad, porque no es virtud o facultad de producir una sensacion determinada, sino un modo de ser particular de los cuerpos, resultado de la divisibilidad. Yo no puedo concebir que un cuerpo ocupe un lugar determinado i no esté dividido de los que les sirven de límites, ni tampoco puedo considerar a los cuerpos divididos sin que haya superposicion; pero si la situacion no es una propiedad particular, sirve a lo menos para formar la idea del movimiento. Yo observo que el

cuerpo A está limitado por R S T V; despues observo que R S T V están limitando a otro cuerpo distinto, i que A se halla rodeado de B C D F; aqui o A se ha separado de R S T V, o éstos de A; pero de todos modos ha habido un cuerpo que ha cambiado de situacion, o se *ha movido.* Si observo despues que A está separado de B C D F, i que los objetos contiguos a éstos i a R S T V permanecen siempre los mismos, creeré que A es el que se mueve i no los que lo limitan; acabaré de confirmarme en esta idea luego que observe el movimiento de A, la variacion contínua de límites que esperimenta i la permanencia de los objetos que lo rodean. De todo esto deduciré que A es movible, i estas mismas observaciones aplicadas a los demas cuerpos me darán la idea de la movilidad, o de la propiedad jeneral de los cuerpos por la que pueden variar de lugar o situacion. Las ideas de dureza, divisibilidad, situacion i movilidad son casi contemporáneas. No puede concebirse bien la dureza, hasta que se la distingue de la divisibilidad, ni tampoco se puede concebir esta última, sin advertir que las partes varian de situacion. El alma las forma casi a un mismo tiempo; al principio serán un poco oscuras, pero las repetidas esperiencias las harán percibir claramente, i con los caractéres que las constituyen.

§ LIX.

CALIDADES PRIMERAS I SEGUNDAS.—REFLEXIONES DE ROYER COLLARD.

Los filósofos dividen las calidades de los cuerpos en *primeras,* que conocemos directamente, i de las que tenemos una nocion clara i distinta; v. gr., la estension, solidez; i en *segundas,* que no conocemos por el toque inmediato de los sentidos, v. gr., el color, olor, sonido. La lista de las calidades primeras, que señala Locke, es esta: solidez, estension, figura, movimiento o reposo, i número. La de Reid abraza la estension, divisibilidad, movimiento, solidez, dureza, blandura i fluidez. Royer Collard ha intentado depurar estas nóminas i sobre ellas hace las reflexiones siguientes: "El número no puede ser una calidad primera, porque es una nocion abstracta, obra del espíritu i no de los sentidos. La divisibilidad i movilidad tampoco pueden ser de esta clase; conocemos a la divisibilidad por la division i solo conocemos a ésta por la memoria, porque sino recordamos que el cuerpo ha sido uno, no podemos decir que es dos, ni comparar su estado presente a su estado pasado, i esta comparacion es necesaria para conocer la division. Si se dice que la nocion de divisibilidad se presenta inmediatamente al espíritu ántes de la esperiencia, será mas cierto que no resulta del testimonio propio de los sentidos. La *movilidad* es posterior a la nocion de movimiento;

esta supone no ménos evidentemente el ejercicio de la memoria i la idea de tiempo; luego no puede adquirirse inmediatamente por los sentidos." Lo que precede, añade Royer Collard, se aplica a todas las calidades segundas. Los sentidos solos no indican que las sensaciones diversas de los sonidos, sabores, olores, sean ocasionadas por ciertas calidades de los cuerpos; los que nos dan este conocimiento son los sentidos i la esperiencia, es decir, los sentidos i otros principios. De todo esto concluye, que no deben clasificarse entre las calidades de la materia, que conocemos inmediatamente por los sentidos, a todas las llamadas segundas, ni tampoco a la divisibilidad i movilidad, i que un ser limitado a sentir o percibir, no conoceria ni unas ni otras. Fijada la lista de las calidades primeras, Royer Collard trata de reducirlas i llega al siguiente resultado: "La figura es una modificacion de la estension; la solidez, la impenetrabilidad, la dureza, la blandura, la fluidez, son modificaciones de la solidez i sus diversos grados; la aspereza i suavidad de las superficies espresan sensaciones unidas a ciertas percepciones de solidez; podemos pues jeneralizar las calidades primeras, en estension i solidez."

§ LX.

CONTINUAN LAS REFLEXIONES DEL MISMO AUTOR.

La distincion de las calidades primeras i segundas parece tan importante a Royer Collard, que en su opinion, los filósofos que la desprecian caen inevitablemente en un error. Estas son sus espresiones: "Tenemos un verdadero conocimiento de las calidades primeras, i en órden a las segundas, solo sabemos que existen. El conocimiento de las primeras nos es revelado inmediatamente por el sentido del tacto, no presupone en el entendimiento mas que la facultad de conocer. El conocimiento de la existencia de las calidades segundas supone el ejercicio anterior del sentido del tacto, el conocimiento de las calidades primeras que resulta de este ejercicio, i la accion simultánea de la memoria, del principio de la causalidad i del principio de induccion. La idea de la esterioridad se halla comprendida en una i otra percepcion, pero solamente la introduce el conocimiento de las calidades primeras, i de aquí la tomamos para trasportarla a la percepcion de las calidades segundas. Jamas concebiríamos éstas sino estuviéramos en posesion de la esterioridad. De aquí resulta, que raciocinar de las calidades segundas a las primeras, es suponer que poseemos la esterioridad ántes de las calidades primeras, como la poseemos ántes de las calidades segundas; i que asi la poseemos ántes de haberla adquirido. En efecto, qué es una calidad segunda? Es la causa desconocida de una sensacion, colocada por el espí-

ritu eñ una cosa estensa i sólida. Las calidades segundas suponen pues a la solidez i la estension. ¿Qué es lo que se hace cuando se raciocina de las calidades segundas a las primeras, es decir, cuando se asimilan la estension i solidez a las propiedades por las que los cuerpos excitan las sensaciones de olores, sabores i sonidos? Se hacen estas dos cosas: 1.° se pretende que concebimos a la estension i solidez, no como calidades manifiestas, sino como causas desconocidas a cuya accion estamos sometidos, lo que es contrario al testimonio mas irresistible de nuestra conciencia: 2.° colocando estas causas fuera de nosotros, se supone adquirida la idea de la esterioridad, sin manifestar cómo la hemos adquirido anteriormente, lo que es una peticion de principio. En este modo de raciocinar, que confunde las percepciones del tacto con las del oido, olfato, gusto, necesitaria el tacto de un sesto sentido para conocer la existencia de una cosa esterior."

§ LXI.

VALOR DE ESTAS REFLEXIONES.

Estas reflexiones no parecen bastante sólidas. Cuanto se dice de la movilidad i divisibilidad para escluirla de las calidades primeras, se aplica tambien a la solidez i estension. Por calidad no puede entenderse otra cosa, que la virtud o facutad de producir un efecto, i esta idea no puede entrar en el entendimiento sin el ejercicio de la memoria, sin tener idea de tiempo, sin la contemplacion de la pasado, lo presente i lo porvenir; de consiguiente, la estension i la solidez, consideradas como calidades, no pueden entrar inmediatamente por los sentidos, necesitan de otros conocimientos precedentes, no pueden contarse entre las calidades primeras. Si por la estension i solidez no se entiende la virtud de producir éstas o las otras sensaciones, sino la resistencia particular que esperimentamos en un caso determinado, o la porcion tambien particular de puntos resistentes unidos, diremos entónces: primeramente, que esta solidez i estension no son las que cuentan los filósofos entre las calidades de la materia; en segundo lugar, que aun suponiendo tal opinion de los filósofos, siempre seria falso, que la estension i solidez se adquieren inmediatamente por los sentidos. En los párrafos anteriores hemos manifestado, que sin las ideas de unidad i pluralidad dirivadas de la observacion de nosotros mismos, es imposible hacer alguna distincion i adquirir un conocimiento, despues hemos manifestado que la estension no es una idea tan sencilla, sino que supone conocidos: 1.° lo impenetrable o resistente: 2.° la cantidad de estos mismos puntos; i 3.° su no interrumpida sucesion. Aun suponiendo pues el caso de una resistencia o estension particular,

siempre es cierto que estas ideas no son tan primitivas i elementales como se asegura. Por otra parte, no concebimos por que sea un error raciocinar de las calidades segundas a las primeras; esta asercion supone que por las sensaciones de olor, color, etc., no podemos adquirir la idea de esterioridad, sino por la estension i solidez; i no divisamos una gran diferencia entre unas i otras. En ambas hai una modificacion del alma que no ha dimanado de la misma alma, hai materia para aplicar el principio de la causalidad i deducir la existencia de las causas esternas. Si la estension i la solidez revelan la esterioridad porque no son efectos de la voluntad, la misma consideracion pũede hacerse i talvez con mas facilidad sobre el color, olor i sonido. La distincion establecida entre calidades primeras i segundas no parece tener fundamento en la naturaleza de las cosas.

§ LXII.

FUNDAMENTO DE LA OPERACION DEL ALMA POR LA QUE TRASPORTA A LA MATERIA EL UNUM DE CAUSA QUE RECONOCE EN SÍ MISMA.

Siempre que reconocemos estas propiedades las atribuimos a una sola causa, una sola *sustancia;* despues de haber reconocido la estension, solidez i dulzura de la manzana, digo: la manzana es estensa, sólida, dulce, etc. Este proceder del alma se funda en la analojía que cree descubrir en la sucesion de sus propios efectos i los de la materia. Ella observa que sus actos intelectuales i morales son mui distintos, que se suceden inmediatamente unos en pos de otros, i que tienen un solo principio, una sola causa; cuando reconoce los efectos de la materia, halla la misma diversidad i la misma sucesion constante, de lo que infiere que debe haber la misma identidad en la causa. La ilacion no es rigorosa, i por otra parte se halla en contradiccion con lo que manifiesta el análisis de las propiedades indicadas. La movilidad dimana de la accion de un cuerpo sobre otro i de la divisibilidad; de estas dos causas o condiciones la última reside en el cuerpo, pero dimana del esfuerzo de un ajente estraño i de la calidad que tiene el cuerpo de ser un agregado de partes distintas, o de ser estenso. Un agregado de partes o puntos resistentes es un agregado de diferentes causas; luego si consultamos a la razon, no hallamos esta causa única en quien residan estas propiedades. Las mismas consideraciones pueden hacerse sobre el color, olor i sonido; si el cuerpo es un agregado de partes, su olor, color i sonido será un agregado del color, olor i sonoridad de cada una de estas partes, i como éstas pueden considerarse divisibles hasta lo infinito, resulta que la causa única de todas estas impresiones se desvanece i queda reducida a poco mas que cero. Hemos hecho

estas reflecciones, suponiendo que el color, olor i sonido sean efectos reales del cuerpo que observamos, pero esta suposicion no tiene el menor fundamento; el olor nace de las partes odoríferas que difunde el cuerpo; el color nace de la impresion de los rayos luminosos que refleja el mismo cuerpo, i el sonido de la impresion que hace el aire movido por las vibraciones del cuerpo sonoro. De estas tres causas las dos últimas resultan mas del agregado de las partes que de cada una de ellas, pues la reflección de los rayos luminosos supone superficie, i de consiguiente partes; lo mismo decimos del movimiento del aire ocasionado por las vibraciones del cuerpo sonoro. Solo queda el olor, i aunque pudiera suponerse que cada una de las partes del cuerpo observado tiene la virtud odorífica, quedaria por esplicar si la causa de la sensacion debe referirse al movimiento de la parte o a ella sola, si la produccion de la sensacion del olor supone una parte sola o un agregado de ellas, quedarian por último infinitas dificultades que no es fácil allanar. La consecuencia que de todo esto se deduce es la siguiente: se puede decir con razon, *la materia es colorada*, *impenetrable*, *estensa*, *divisible*, *movible*, entendiendo por materia, no una causa simple sino un conjunto de diferentes causas; pero no: la *estension*, *solidez*, *divisibilidad*, *etc.*, tienen una sola i una misma causa. El trasporte que hacemos a la naturaleza de la causa una en sí misma i múltipla en sus efectos, no tiene fundamento alguno que lo lejitime. Todo lo que puede alegarse en favor de este proceder del alma es la mayor comodidad que proporciona para distinguir i clasificar la materia. En efecto, por esta suposicion podemos considerar a los grupos de causas que constituyen las porciones de la materia, como otros tantos seres simples e individuales, podemos enumerarlos i clasificarlos. Si por atenernos a lo rigorosamente cierto, quisieramos distinguir las causas simples i considerarlas como otros tantos todos individuales; si quisieramos proceder de ellas a sus relaciones, nos hallaríamos con un corto número de ideas simples pero con una infinidad de relaciones, no podriamos referir a un solo principio tantas ideas unidas, nos confundiríamos indudablemente.

§ LXIII.

DE DONDE DEDUCE EL ALMA LA IDEA DE NÚMERO.

Dijimos en el párr. LIX que el número era una de las propiedades de la materia que se hallan en la lista de Locke. Royer Collard impugna a este filósofo fundándose, en que el número es mas bien una idea abstracta, obra de nuestro espíritu, que una propiedad real i efectiva. Esta observacion es cierta, pero tampoco debe olvidarse que es particularmente materia la que

puede darnos la idea de número, pues en ella aparece a primera vista el elemento múltiplo de donde nace. Veamos ahora como adquirimos este conocimiento. El alma deduce el unum de sí misma, i al mismo tiempo que forma esta idea, forma tambien la de pluralidad; ambas resultan de la distincion hecha entre el elemento idéntico i permanente, i el elemento variable que aparece en él i se manifiesta por él. Este conocimiento de la pluralidad debe abrazar toda clase de cantidades, i como el alma necesita a cada paso distinguir estas porciones, trata de estudiarlas con rigorosa exactitud. La idea del unum deducida de sí misma i trasportada a la naturaleza en una piedra, manzana, etc., le facilitará la combinacion de uno, uno o *dos;* ésta, la de dos, uno o *tres;* ésta, la de tres, uno o *cuatro*, i así sucesivamente agregando la unidad al número anterior, e inventando una palabra para fijar el resultado. Siguiendo este mecanismo formará la idea de diez, veinte, ciento; es decir, de una porcion determinada de unidades o de lo que se llama número. No es creible que el alma desde el principio conciba la idea de unidad en toda su pureza, y que la pueda contemplar sola i aisladamente, como la concibe despues que ha formado la idea de cualquier número; la idea de unidad es abstracta, i como tal se desvanece al instante, sino le agregamos un signo que la sostenga i la presente sola al entendimiento; su concepcion pura principiará pues con la formacion del lenguaje, i con ésta principiará tambien la jeneracion del número. Esta refleccion manifiesta el motivo porque algunos pueblos han adelantado tan poco en las ideas de número, que no han llegado a formar la de veinteiuno, i otros que no han pasado de la de cuatro. Su lenguaje se halla en un estado semi-bárbaro, i con un instrumento tan imperfecto no se puede progresar en las combinaciones mentales.

§ LXIV.

SI LA IDEA DEL INFINITO SE DEDUCE DE LA REJION SENSIBLE.

De la idea del número deriva Locke la del infinito. En el lib. 2.º, cap. 17, párr. 9, se esplica en estos términos: "Pero de todas las ideas que nos ministran la del infinito, tal como la concebimos, la del número es la que la presenta con mas claridad i distincion; porque si el espíritu aplica la idea del infinito al espacio i la duracion, se sirve de ideas de números repetidos, como millones de millones, de leguas o años, ideas distintas que por el *número* no componen un confuso amontonamiento, dondo el espíritu no podria dejar de perderse." Esta esplicacion resultado del sistema que establece a las sensaciones por único oríjen de los conocimientos está sujeta a objeciones mui fuertes. El número, por elevado que sea, no puede ser

ilimitado, ha de ser por necesidad finito; ceros multiplicados por ceros cuantas veces sean imajinables, no compondrán mas que ceros, no llegarán jamas a la unidad ni a la fraccion mas pequeña de la unidad. Lo único que puede decirse es, que la multiplicacion del número hasta un grado inimajinable compondrá una totalidad que no alcanza a abarcar el entendimiento, una totalidad indefinida; pero siempre será cierto que esta totalidad tiene límites, que no es infinita. Estas reflexiones, que se derivan de la naturaleza de las ideas número e infinito, son tan sólidas que el célebre discípulo de Locke, Mr. Condillac, confiesa francamente que la idea del infinito es una quimera como la de las ideas innatas. En el cap. 12 del Arte de pensar, dice así: "Hemos manifestado que no hai ideas innatas i que nos es imposible conocer la naturaleza de las cosas; nos resta demostrar que no tenemos idea del infinito... Notar que podedemos añadir sin cesar la unidad, es notar que no hai número que no sea susceptible de un aumento ilimitado. Pronto imajinamos que juzgamos así porque tenemos presente la idea del infinito. Sin embargo, se podrá decir alguna vez, *he aquí el número infinito*, como se dice: *he aquí el de mil?* De las dos condiciones necesarias para formar las ideas de los números, solo cumplimos una para formar la pretendida idea del infinito; quiero decir que no habiendo añadido todas las unidades que esta idea debiera comprender, porque la cosa es imposible, le hemos dado solamente un nombre. Pero por esta via nos hemos puesto en el mismo caso de un hombre que no pudiendo contar arriba de veinte, repitiese el signo mil. Si se observa que concebimos los grandes números con mucha imperfeccion, que no podemos abrazar distintamente todas sus partes, que nos vemos obligados a considerarlos como unidades, i que apenas formamos una idea vaga de ellos, cuando hemos denominado las colecciones que los preceden, ¿cómo se cree posible tener una idea del infinito?" Locke no se habia atrevido a negar la realidad de la idea del infinito, i se habia contentado con decir que era algo oscura, pero su discípulo ha sido mas franco i talvez mas consecuente. La cosa no podia ser de otro modo; el canal de la sensacion es demasiado estrecho para comprender la idea del infinito, i en la alternativa de sacrificar el sistema que se habia abrazado, o la existencia de aquella idea, debia por necesidad adoptarse este último partido. La desgracia es, que este sacrificio no ha importado menos que el de una verdad. La idea del infinito es una de las que existen en el entendimiento humano, el alma la concibe bajo la forma de un espacio o tiempo sin límites; i esta forma no es ni puede ser lo que se llama indefinido, esto es, aquello cuyos términos son reales pero inasignables. Esforzémonos, como se quiera, en multiplicar las unidades, concluida la operacion siempre nos que-

damos con límites, i todavia concibe el alma una estension o un espacio mas dilatado, todavia se siente oprimida con el pensamiento de este *quid* sin principio ni fin, de este todo que todo lo envuelve, i que en nada puede caber. La idea del infinito no es la de *número infinito*, como impropiamente la llama Condillac, ni la de mil para el hombre que no cuenta arriba de veinte; es todavia mas vasta, es en suma, una de las que no han sido sensaciones, sino de las que el alma columbra en la contemplacion de sí misma i que se adquieren despues por deduccion.

§ LXV.

SI LA IDEA DEL INFINITO ES NEGATIVA.

Otros siguiendo a Locke acusan a la idea del infinito de negativa. No es, dicen, mas que la negacion de lo finito, i asegurar lo contrario es realizar una quimera. Esta acusacion es igualmente infundada. Podemos concebir lo infinito o en sí mismo o con relacion a lo finito; considerado por el segundo aspecto, es lo contrario de lo finito, o lo no finito, es decir, una negacion; considerado en sí mismo, o sin relacion a lo finito, es una cosa positiva, es un quid concebido sin relacion a términos ni variaciones, tal es el concepto que formamos de nuestro yo ántes de reconocer los límites que lo separan de la cosa distinta del yo, antes de pronunciar la distincion. Pero sin necesidad de recurrir a este ejemplo observaremos, que no hai imposibidad alguna para que el espíritu humano tenga a la vista cualquier elemento i haga abstraccion de las variaciones i términos que lo limitan; en este caso no resta una cantidad negativa, sino una positiva e infinita. Aun pudieramos decir, que si comparamos los dos elementos para deducir de ellos la cantidad negativa i positiva, veremos que la negacion mas se encuentra en la idea de lo finito que en la de lo infinito. Supongamos cualquiera cosa finita, por ejemplo, una varilla de metal de un metro de lonjitud, ¿qué es lo que constituye su ser finito? ¿es acaso lo que es en sí la varilla, a saber, su solidez i estension, o la falta de esta misma estension i solidez? Todos dirán que lo último, pues sino hubiera falta de estension i solidez, la varilla seria infinita; ¿i ésta falta que otra cosa es sino una negacion de la estension i solidez, una cantidad negativa? Por esta razon dicen algunos filósofos que la idea de lo infinito se halla tan distinta de ser una cantidad negativa, que por el contrario ella debe ser el principio de los conocimientos. En efecto, lo finito solo se conoce por la distincion, toda distincion es una negacion, i toda negacion supone una afirmacion; luego la cronolojía de estas ideas debe ser esta, primero lo infinito i despues lo finito, i segun este órden la idea del infinito es positiva i real.

§ LXVI.

OBSERVACIONES SOBRE LAS IDEAS NEGATIVAS.

Sucede con estas dos ideas lo mismo que con las de moral e inmoral, intelijible e inintelijible i con las que se llaman contradictorias; si se atiende esclusivamente a una de ellas, se considera a la otra, no solo como la esclusiva de la primera, sino como una mera negacion. Este error es mui clásico; cuando decimos esta accion es moral, afirmo de la accion una cosa positiva, a saber, que está arreglada a las leyes morales; cuando digo esta accion es inmoral, afirmo que esta accion no es moral; mas para hacer esta afirmacion, es preciso que haya algo en la accion que la constituya fuera de los límites de la moralidad, de consiguiente afirmo de ella alguna cosa positiva. Si tengo idea de lo inmoral, inintelijible, etc., no concibo estas ideas como esclusivas de todas las ideas reales,o sin relacion alguna, las he de considerar unidas con cualquiera entidad positiva, ¿i podemos concebir unidas dos cosas, de las que una sea la realidad, i la otra la carencia de esta realidad, podemos concebir unidas la existencia i la nada? Todo esto nos convence, que bien se considere la idea de lo finito como negacion de lo infinito, o ésta como negacion de lo finito, ambas no son una mera ilusion, sino que corresponden a otras tantas realidades efectivas. Podrá decirse: en lo incomprensible, lo inmoral, hai un elemento positivo i otro negativo; cuando se dice: lo incomprensible, lo inmoral, son dos realidades, se confunde el elemento positivo con el negativo, se confunden dos contradictorios. Se responde, el elemento positivo de los conocimientos es inseparable del negativo; todo conocimiento principia por la distincion, la limitacion, o la negacion, pero si toda negacion corresponde necesariamente a una afirmacion, lo negativo es inseparable de lo positivo. Por otra parte, si algo existe en el entendimiento humano, ha de aparecer en la conciencia y bajo la forma de una modificacion, esta es una condicion indispensable; ahora pues, todo lo que aparece en la conciencia, toda modificacion es un fenómeno real: luego las ideas negativas, mírense como se quiera, no son ilusiones, corresponden a otras tantas realidades verdaderas. El contraste de las ideas contradictorias las aclaras, las grava mejor en el entendimiento, pero no las aniquila. Si lo inmoral es nada por ser la negacion de lo moral, este elemento seria tambien nada por ser la negacion de lo inmoral, todas las cosas que se limitan i niegan se reducirian a cero, reinaría el niquilismo.

§ LXVII.

¿QUÉ SE ENTIENDE POR ESPACIO?

Solo concebimos a la materia como un agregado o superposicion de partes sólidas i distintas; este agregado o superposicion supone mayor o menor distancia entre las partes, es decir, el espacio; si queremos pues agotar la idea de la materia, es preciso examinar la naturaleza i oríjen de la que es su condicion necesaria. ¿Qué se entiende por espacio? Muchos filósofos contestan a esta pregunta diciendo; el espacio es la carencia de estension; hágase abstraccion de lo impenetrable i estenso, i no quedará mas que lo penetrable, lo inestenso, lo que se llama espacio. Esta opinion parece a primera vista satisfactoria, porque el espacio es el continente de la materia, i este continente no puede ser mas que lo penetrable e inestenso. Sin embargo, estas espresiones *carencia de estension*, no son las mas propias i exactas; de ellas puede deducirse que la idea del espacio es una quimera, siendo así, que es una idea positiva i distinta. No podemos concebir espacio sin materia, ni materia sin espacio; pero inmediatamente que el entendimiento concibe estas nociones, la idea del espacio se separa de la materia i se presenta de un modo claro i perceptible. Yo puedo concebir la aniquilacion de la materia, pero nunca la del espacio; yo concibo a la materia finita i la puedo concebir existiendo en tiempo; al espacio no le conozco límites ni principio de existencia, es inmóvil i eterno, i de algun modo infinito. Estas propiedades son conocidas por todos los hombres, han existido en el entendimiento desde que existe la idea de materia, i aunque intentemos aniquilarlas, se hacen superiores a nuestros esfuerzos i se presentan con mas claridad. La definicion *carencia de estension* no indica estas propiedades, pues el alma humana no tiene estension, i no es el espacio; los actos i productos de la misma alma tampoco tienen estension, i no son espacio. Mas clara i exacta es la siguiente: el espacio es el continente o el local de la materia; en ella se comprende lo que han querido decir los autores de la primera; i en ella tambien se indica, la independencia de la materia, la inmovilidad, la eternidad i demas propiedades que caracterizan al espacio.

§ LXVIII.

ESPACIO ABSOLUTO I RELATIVO.—¿CÓMO SE ADQUIERE LA IDEA DEL ÚLTIMO?

Este es de dos especies, absoluto i relativo, o con mas propiedad, finito e infinito. El espacio relativo i finito es el continente de un cuerpo determinado; por ejemplo, el

de la cantidad de trigo o vino correspondiente a un litro, etc. El absoluto es el que absorve todo lo que existe, aquel cuya existencia es necesaria. El oríjen de estas dos ideas debe ser distinto; el espacio finito será concebido con motivo de las sensaciones particulares i de las ideas que formamos de los cuerpos sujetos a la observacion. El absoluto no puede derivarse de la rejion de las sensaciones, ha de ser la consecuencia de otras ideas, el resultado de la refleccion, por la que imprimimos a ciertos conceptos el carácter de necesidad e inmutabilidad. La jeneracion de la idea de espacio relativo, no presenta grandes dificultades; yo toco un cuerpo cualquiera i recorro toda su superficie; al llegar a los últimos puntos que la terminan, reparo que la solidez me falta, o que la sensacion de resistencia ha cesado; aquí hallo carencia de estension, término de una sensacion particular, pero no hallo todavia continente, local, espacio; ajito mi brazo en diferentes direcciones, i no hallo la resistencia que busco; de lo que por necesidad infiero que la estension observada tiene límites, o que despues de los puntos resistentes que terminan la superficie, no hai estension. En las diferentes observaciones que hago sobre el cuerpo sucederá, que en la falta de estension que habia notado, hallo otra estension distinta, o que esa falta de estension contiene a la nueva estension; repito estas esperiencias en varias ocasiones i de aquí infiero que todos los cuerpos están rodeados de una falta de estension en la que pueden colocarse, o de lo que se llama espacio. Confirmaré este resultado, cuando repare que las mismas partes resistentes pueden separarse, i que esta separacion seria imposible si no hubiese entre ellas alguna capacidad. De este modo formamos la idea de un espacio finito.

§ LXIX.

SI LA DEL ESPACIO INFINITO ES UN RESULTADO DE LA ESPERIENCIA.

La del espacio infinito no puede estraerse inmediatamente de la rejion sensible, porque esta solo ministra nociones de lo finito, ha de ser por tanto el resultado de la contemplacion pura de esta idea u obra de la refleccion. Conocida por el alma la naturaleza de la materia, advertirá fácilmente que cualquiera que sea la cantidad de ella que se suponga, siempre estará rodeada de espacio. Pueden concebirse millares de mundos i adicionarse millones a millones, siempre nuestra alma concebirá que todos estos mundos están limitados por el espacio, que fuera de todos los límites imajinables existe todavia el espacio; en suma, que éste lo limita todo, i a él no lo absorve nadie. Todavia mas: si el espacio es el continente de la materia; si la envuelve por todas partes, i es hasta cierto punto infinito, nun-

ca dejará de existir. Podrá aniquilarse la materia, pero no el espacio; la materia habrá comenzado a existir, pero habrá sido en el espacio; este es eterno i necesario. Todos estos caracteres resultan de la contemplacion de esta idea, o de la reflexion que hacemos sobre la materia considerada como cantidad finita. En efecto, lo finito supone un límite a donde deja de ser, o una raya trazada entre lo que él es i lo que no es; supone un *quid* que debe contenerlo o envolverlo. De consiguiente si la materia es finita, ha de estar sujeta a esta condicion, i ha de haber tambien un *quid* que la contenga i sobrexeda, lo que se llama espacio. La formacion de esta idea no es en rigor la del infinito, pero le sirve de imájen i abre camino para concebirla en su perfeccion como lo veremos despues.

§ LXX.

INTERVENCION DE LA IDEA DE DURACION EN LA FORMACION DE LAS DEMAS IDEAS.

La idea de las propiedades de la materia se halla tambien ligada con la idea de duracion. Haber producido constantemente un efecto, i poder producirlo en adelante, supone la permanencia de un mismo ser en diversas situaciones, supone un estado anterior, un estado posterior i un estado presente, supone la duracion. Si no tuviéramos idea acerca de la permanencia en el tiempo, quedaríamos reducidos al momento presente, nuestras ideas serian ningunas, el alma humana seria un todo que moriria i renaceria a cada sensacion o modificacion nueva, seria poco mas que un cero. La idea de duracion debe ser uno de los primeros elementos de nuestras ideas i no anduvo mui lejos de la verdad el célebre Kant, cuando las contó entre las formas del espíritu humano, sin cuya combinacion no puede verificarse conocimiento alguno. Pero si el conocimiento de la duracion es de tanta importancia para la jeneracion de los demas, si entra en todos ellos como una condicion indispensable, no es cosa tan fácil el formarse de ella una idea exacta. Pensamos, queremos i vivimos en el tiempo, en todos nuestros cálculos entra el tiempo, medimos el tiempo con la mayor exactitud, i los filósofos se hallan todavia discordes acerca de su naturaleza i del modo como lo conocemos. Para proceder con órden en este punto, veamos primero lo que comprende la idea de duracion i despues pasaremos a indagar su oríjen.

§ LXXI.

SI LA DURACION ES O NO SUCESION DE IMPRESIONES.

Los filósofos sensualistas definen de este modo a la duracion: es una sucesion de impresiones. Esta definicion es defectuosa;

la duracion se halla tan distante de ser sucesion, que es por el contrario su antecedente lójico; la sucesion es una relacion de número en que hai 1.°, 2.° i 3.°; es decir, supone el ejercicio de la memoria, porque no puede concebirse una cosa como segunda sin acordarse que otra le ha precedido, i el ejercicio de la memoria envuelve la idea de duracion. Cuando me acuerdo de esta o la otra sensacion, reconozco que el mismo ser que se halla sintiendo de este o el otro modo, es el que recibió la primera sensacion, reconozco que este ser ha aparecido bajo diversas modificaciones, que estas se han sucedido en él, i éste ha quedado siempre el mismo; en suma, reconozco que él ha durado, i ha sido el teatro de las sucesiones, que la sucesion se ha verificado en la duracion. La sucesion supone un cuadro en el que los acontecimientos van apareciendo unos en pos de otros con toda claridad. Si los acontecimientos se borran unos a otros, nos hallamos con un solo elemento, con el que está presente, todos los qúe han aparecido son cero, ¿i qué otro cuadro puede imajinarse fuera de la duracion? Por otra parte, si la sucesion es duracion, variará esta conforme a la sucesion, es decir, será mas o menos rápida segun lo fuere la sucesion; de consiguiente, si suponemos al hombre en un letargo absoluto, dejará de existir la duracion; el momento que precedió al letargo i el del acto en que el hombre vuelve en sí han corrido sin el menor intervalo. Si suponemos tambien que los acontecimientos se han empujado con suma rapidez, mientras el sol ha discurrido una cuarta parte del orizonte, i que en otras circunstancias durante esta misma carrera, se han sucedido con gran lentitud, resultará que estas dos porciones de duracion son desiguales en realidad, que la última no puede abrazar el mismó número de acontecimientos que la primera, resultará que lo mismo no es lo mismo, es decir, un absurdo.

§ LXXII.

INEXACTITUD DE ESTA DEFINICION APLICADA A LA DURACION INFINITA.

Por grande que sea el empeño de confundir la duracion con la sucesion, siempre aquella permanece independiente. Sucede con estas dos nociones lo mismo que con las de cuerpo i espacio, finito e infinito, que cuanto se trabaje por identificarlas manifiesta mejor el gran intervalo que las separa i la diferencia que hai entre ellas. Asi como lo infinito absorve a lo finito i el espacio al cuerpo, asi la duracion envuelve a la sucesion. Pero si estas reflexiones se aplican a una porcion cualquiera de duracion, tienen mas fuerza cuando se trata de la duracion ilimitada o eterna. Toda sucesion envuelve la idea de limitacion; la sucesion solo se concibe por los límites que hai entre los mis-

mos acontecimientos; si estos fuesen en todo perfectamente similares, nos hallariamos con un solo elemento sin anterioridad ni posterioridad; pero la duracion infinita desconoce enteramente estas limitaciones; los años i los siglos pueden sucederse sin intermision, las sucesiones pueden amontonarse en el grado que se puede imajinar, i la duracion queda siempre en pié, ella los absorve a todos; esa multitud innumerable de fenómenos se pierde en su seno como un punto imperceptible en el inmenso espacio. Luego la duracion limitada o ilimitada es independiente de la sucesion. La única salida que pueden dar los que confunden la duracion con la sucesion, es que esta duracion ilimitada es una quimera, que nuestra vista intelectual es demasiado débil para que pueda abarcar lo infinito. Pero esta reflección de nada vale si se advierte que toda reunion de sucesiones, por grande que sea, será siempre una reunion de cantidades finitas, de consiguiente una cosa finita; i que la idea de la duracion ilimitada es la de una cosa cuyos límites no son posibles. El filósofo sensualista podrá llegar por la agregacion de duraciones limitadas a la duracion indefinida, pero nunca a la infinita o eterna; mas allá de todas sus sucesiones habrá límite, i la eternidad como el espacio no los reconoce.

§ LXXIII.

QUE DEBE ENTENDERSE POR DURACION.

¿Qué cosa es pues la duracion? Sino es sucesion, como lo acabamos de manifestar, sino el teatro de la misma sucesion, la conoceremos bien, abstrayendo en una sucesion determinada lo que es meramente sucesion, i tomando los elementos que restan. Supongamos que he leido cuarenta pájinas, miéntras la aguja del reloj corre el espacio de una hora; aquí hai sucesion i duracion, lo que pertenece a la sucesion son las diferentes impresiones que me han hecho las letras i los intervalos blancos del papel, los actos intelectuales que han acompañado a estas impresiones, la porcion de ideas que me han recordado las palabras, las impresiones esternas que por otra parte he recibido, etc., etc. Si hacemos abstraccion de todas estas cosas, ¿hai duracion? Sin duda: yo concibo que miéntras han pasado los fenómenos que acabo de enumerar, podian haber sucedido otros iguales, que la sucesion podia no haberse verificado, pero que siempre hubiera habido la misma capacidad para los acontecimientos; en suma, que fuera de la sucesion queda siempre algo distinto de ella que se llama duracion. Mas, ¿dónde reconoceremos esta duracion? si abstraemos todo lo sucedido, ¿qué es lo que nos queda? En el caso espuesto, no ha habido mas que el yo i modificaciones sucedidas; éstas se han empujado unas a otras, pero todo ha sido en el yo, este ha sido el teatro

en que todas han aparecido. De aquí no se podrá inferir que el yo es la duracion, porque entónces resultaria, que aniquilado el yo, se aniquilaba tambien la duracion, i ya hemos manifestado que ésta es independiente de la existencia pasajera, que bien pueden suponerse aniquilados todos los acontecimientos sin que la duracion deje de existir. Si la duracion no es el yo, estará a lo ménos en el yo; para encontrarla sigamos el mismo método, hagamos abstraccion de todo lo peculiar del yo, de su causalidad, intelijencia, voluntad, sensibilidad, hagamos tambien abstraccion de su unidad, porque la duracion no solo envuelve al unum intelijente i volente, sino a todas las variaciones i a todo lo múltiplo, hagamos abstraccion de todo esto i no quedará mas que la permanencia, la identidad, es decir, la duracion. En efecto, yo concibo que todas las impresiones i los actos de la intelijencia han durado, porque han pasado en mí, i porque yo he permanecido siempre el mismo; si a cada acontecimiento nuevo yo hubiera muerto i revivido, no me habria visto mas que con un solo elemento, no hubiera tenido idea de los varios acontecimientos ni de que estos se habian sucedido, no habria concebido la duracion. Tomemos ahora el ejemplo del reloj: ¿qué es lo que me hace concebir la duracion, los movimientos de la aguja, o la permanencia de la esfera en medio de los movimientos? No serán seguramente los movimientos, porque éstos no son otra cosa que movimientos, i si durante éstos se hubiera esperimentado una série de sonidos, la duracion hubiera sido siempre la misma, luego los movimientos en cuanto movimientos no constituyen la duracion. Si se dice que es la sucesion de fenómenos, bien sean movimientos o sonidos, se replicará hágase abstraccion de la esfera, quítese del frente de la aguja, ¿se concibe entónces la sucesion? ¿se concibe la duracion? Ni uno ni otro, no la sucesion, porque ésta es inseparable de las variaciones, i éstas han de tener un teatro en que se les pueda contemplar; tampoco la duracion, porque no habiendo sucesiones, no hai cosa que me haga notar lo que dura; luego esta sucesion de fenómenos supone en el reloj una cosa sin la que no puede concebirse ni la sucesion ni la duracion. I esta cosa, ¿qué es? el material de la esfera, su figura, su color? Nó; todo esto puede variar i notarse mui bien las sucesiones i concebirse la duracion. Búsquese la cualidad o cosa que se quiera i no se hallará mas que la permanencia de la esfera durante los movimientos de la aguja. Si aquella se moviese al mismo tiempo que la aguja, no se podrian concebir las variaciones ni la duracion. Si la esfera desapareciese, i se le sustituyera inmediatamente otra, habria el mismo resultado. Esta permanencia en medio de las sucesiones i que es necesaria para concebirla, es por cierto la duracion; ella es el cuadro de las variaciones de la aguja, es anterior a ellas,

subsiste despues de ellas i tiene todos los caracteres de la entidad de que hablamos. Podemos, pues, definir a la duracion: la permanencia de una cosa en medio de las variaciones.

§ LXXIV.

SI LA IDEA DE DURACION PUEDE DERIVARSE DE LA REJION SENSIBLE.

Si la duracion no es sucesion sino permanencia, la idea que de ella tenemos no debe orijinarse de la rejion sensible que no presenta mas que sucesiones, sino del mundo interior donde se halla la subsistencia, la identidad. La permanencia del yo en medio de las variaciones es el primer material de la idea de duracion; yo observo, que miéntras he recibido las impresiones que me han hecho las letras en la lectura de las cuarenta pájinas, el yo ha permanecido siempre el mismo, o he durado, observo igualmente esta misma permanencia miéntras he oido una série de sonidos, o recibido las impresiones tactibles en el movimiento, i en jeneral durante una serie cualquiera de impresiones, de lo que deduzco, que mi alma o el yo ha sido el teatro de estas sucesiones, que todas ellas se han verificado durante la permanencia del yo, o en el mismo yo. Hasta aquí la duracion no sale de la esfera puramente subjetiva; despues que se trasporta la causalidad al mundo esterno i con ella sus caracteres de identidad i permanencia, puedo olvidar las variaciones insensibles de los objetos, fijarme en la parte que tiene mas visos de subsistencia, considerar a los objetos representados por esta parte como el teatro de estas mismas variaciones, o el elemento durable en medio de las demas variaciones que se observan; i este acto me permite igualmente establecer una comparacion entre el yo i los objetos, dejar a parte todo lo peculiar de ambos, i concebir la permanencia en su forma pura, o formar la idea de duracion. De este modo concebiré la duracion de un dia, una hora, la que corre durante esta u la otra série de impresiones. Pero todas estas duraciones son limitadas i ya hemos dicho que se concibe la idea de una duracion infinita; i que el camino para llegar a este conocimiento ha de ser particular i distinto. Así es que este no puede ser otro que el mismo que me conduce a la concepcion del espacio interminable. La duracion es la permanencia en medio de las sucesiones, o mas claro, el continente de estas mismas sucesiones, yo multiplico las sucesiones millares de millares de veces, i siempre concibo que la duracion se estiende para abrazar todos estos acontecimientos; finalmente, yo trato de fijar un límite a esta duracion i veo que es imposible, porque este límite seria una sucesion i la duracion las abraza todas, yo concibo la duracion infinita, o la eternidad.

§ LXXV.

COMO SE MIDE A LA DURACION.

La duracion finita supone que la duracion en jeneral puede tener límites o ser conmensurable. Esta asercion pudiera parecer un absurdo, porque solo se sujeta a la medida lo que es susceptible de superposicion, como una pieza de paño que se superpone a la vara, una porcion de terreno a que se superpone la cuerda, i las partes de la duracion son transitorias, similares, no tienen asidero alguno, i se suceden sin intermision. En efecto, ¿de qué medio pudiera valerme para medir una porcion cualquiera de una estension que estuviera corriendo sin cesar, i cuyas partes i calidades fuesen en todo perfectamente homojéneas? Parece que ninguno; yo no podria fijar un límite determinado ni detener estas partes para aplicarles la medida; pues todavia es mas difícil medir la duracion, porque sus partes son mas puras i menos imajinables. Sin embargo, la esperiencia está desmintiendo este raciocinio i continuamente nos enseña que medimos la duracion con toda la exactitud que puede caber en los cálculos humanos; tan exacta es una hora, un dia, como un metro, o un kilómetro. El mecanismo que sigue el entendimiento en esta operacion es el mas injenioso. Si las partes de la duracion son transitorias, i si por lo mismo no se puede tomar una porcion determinada que sirva de medida comun, toda la dificultad se allanará, si se logra fijar estas mismas partes. Es claro que si se quiere hacer este trabajo directamente sobre la duracion, se acomete un imposible; la memoria no puede fijarse en estas cantidades tan finas e imperceptibles, i aun cuando se fijara, no podria tener la menor seguridad de haber hecho una cuenta exacta. El único medio que se presenta es buscar una cantidad de cosas que se proporcionen exactamente a las partes de la duracion, i en las que pueda caber una medida cierta. En efecto, si hallamos esta correspondencia, podemos representar a la duracion por la cantidad de estas cosas, i las medidas que hagamos sobre ellas representarán fielmente las de la duracion; de este modo no mediremos directamente a la duracion por la duracion, pero mediremos la representada en una cantidad cualquiéra, por otra porcion de duracion representada fielmente en una parte de esta cantidad. Entre las cosas conmensurables que pudiéramos imajinar para desempeñar este oficio, ninguna parece mas a propósito que el movimiento. Sus partes pueden ser similares, sucederse sin intermision i dividirse hasta una fraccion indefinida; el movimiento puede tambien medirse con la mayor exactitud, pues siendo el tránsito de un lugar a otro, es fácil calcular los movimientos hechos por los lugares que se han corrido. To-

memos por ejemplo el de un hombre al pasearse; se puede calcular poco mas o menos, qué porcion de sonidos, sensaciones tactibles, visuales o pensamientos, etc., en suma, qué porcion de sucesos caben en el intervalo de un paso, i de consiguiente, cuánta es esta porcion de duracion. Si queremos calcular la que corre mientras repetimos un discurso, hablamos con otro o hacemos cualquiera otra operacion, debemos ponernos en movimiento i contar el número de pasos; si hemos dado veinte, diremos que la duracion corrida es veinte veces mayor que la de un paso; si damos diez, diremos que es diez veces mayor, etc.: por la misma via se puede calcular la duracion corrida mientras otro hombre práctica otra operacion, o se verifican otros acontecimientos cualesquiera. En estos casos se proporciona la duracion calculable al número de pasos que hemos dado, i a un solo paso la que sirve de medida comun, aplicamos este paso al número total de ellos, i las veces que esté comprendido serán las mismas que la medida de la duracion estará comprendida en la duracion que se aprecia. Si este movimiento no es bastante cómodo, o no parece tan uniforme como se quiere, podemos valernos del movimiento del sol en el horizonte, del agua destilada en una clepsidra, o del movimiento de la sombra de la aguja en un cuadrante solar. El mismo mecanismo me dará iguales resultados; lo primero que deberé hacer será asegurarme de la uniformidad del movimiento para que de este modo se proporcione exactamente a la homojeneidad i similitud de las partes de la duracion, observar despues qué porcion de duracion se proporciona con una parte determinada de este movimiento, representar la duracion comensurable por el movimiento que ha cabido en ella, aplicar por último a esta cantidad de movimiento la que representa la medida comun de la duracion, i el resultado será la cantidad de la duracion corrida.

§ LXXVI.

COMO SE MIDE AL MOVIMIENTO I LA ESTENSION.

Las partes del movimiento son transitorias i se desvanecen instantáneamente; por esta razon no parecen a primera vista las mas propias para fijar las de duracion i servirles de medida; pero ya hemos advertido, que verificándose el movimiento en la estension, puede sujetarse a la medida de esta, de manera que la estension viene a ser por último la que mide a la duracion. En efecto, si doi mil i quinientos pasos en la estension de una milla, podré averiguar cuántos doi en dos, tres, o en la estension de una legua; si he observado que el sol recorre todo el horizonte en una línea circular, de modo que al

dia siguiente sale casi por el mismo punto donde apareció el anterior, podré calcular lo que ha corrido cuando se halla en un punto cualquiera. Suponiendo que este sea el del mediodia, diré que el sol ha concluido la mitad del movimiento que tiene sobre el horizonte; si es el punto medio entre el mediodia i el punto por do apareció, diré que es la cuarta parte. Las mismas observaciones podré hacer sobre el movimiento de la aguja del reloj i sobre cualquiera otro que sea uniforme. Pero reparemos que lo que en estos casos me hace medir el movimiento con tanta exactitud, es la estension en que se verifica; si abstraemos la estension del horizonte i la de la esfera del reloj, podríamos talvez creer en el movimiento, pero no lo podriamos calcular. El movimiento consiste en el tránsito de un lugar a otro, de consiguiente deben haber tantos tránsitos como lugares variados, i de este modo sus partes se fijan i miden por la estension. La medida de esta no sufre el menor embarazo; tomo un metro, lo aplico a cualquiera cantidad de estension, bien sea terreno, lienzo o cuerda i calculo con la mayor exactitud cuantas veces la segunda cantidad comprende a la primera, o cuántas veces esta última se halla comprendida en la segunda, i asi procedo en los demas casos. La medida de la estension es tan rigorosa cuánto lo permiten la debilidad de nuestros órganos i la finura de nuestros instrumentos. Si la duracion se mide por el movimiento, éste por la estension, i la estension por sí misma con la mayor exactitud, resulta que esta misma exactitud debe haber en la medida de las dos cantidades anteriores. No hai duda, la division menuda hecha en la esfera del reloj, nos permite valuar los movimientos casi imperceptibles de la aguja, las horas, los minutos i los segundos.

§ LXXVII.

CONMENSURABILIDAD RECÍPROCA DE ESTAS TRES CANTIDADES.

La medida sucesiva de estas tres cantidades nos permite tomar cualquiera de ellas para valuar las otras dos. Despues de haber calculado la cantidad de estension que corre un hombre en el espacio de una hora, puedo tomar esta hora por medida para valuar la que habrá corrido el mismo hombre en una duracion cualquiera; si una hora da una legua, i lo que ha durado el hombre en correr la estension ha sido cuatro horas, diré que ha corrido cuatro leguas; si en una hora da cinco mil pasos, en tres horas dará quince mil. De la misma manera puedo valerme del movimiento; supongamos que cinco mil pasos me dan una hora de duracion i la estension de una legua; si el hombre ha dado diez mil, sacaremos por consecuencia que ha

caminado dos leguas i que ha tardado dos horas en correrlas. Últimamente la estension sirve para valuar el movimiento i la duracion; si una milla me dá mil i quinientos pasos de movimiento i ocho minutos de duracion, media milla dará setecientos cincuenta pasos i cuatro minutos, i así en otros casos. Es de advertir que la base de estos cálculos es la correspondencia exacta de estas cantidades o el discurso constante de cierta cantidad de duracion en una cantidad determinada de movimiento i de estension; si alguna de ellas está espuesta a sufrir alguna variacion, el cálculo no puede ser exacto.

§ LXXVII.

SI LA ESTENSION SIRVE PARA MEDIR EL ESPACIO?

La estension sirve tambien para medir el espacio; este es el local de la estension, de consiguiente si una estension es mayor que otra, el espacio que la contiene debe ser tambien mayor; en suma, el modo de valuar el espacio es examinar la cantidad de estension de que es capaz. Por este principio decimos que una sala es mas espaciosa que otra, si paseándome por ella en todas direcciones reconozco que sus murallas estan menos aproximadas, decimos tambien que una llanura es espaciosa cuando no hai montañas que la corten; por último, que el cielo es el inmenso espacio, porque no diviso estension que le sirva de límites. Esta relacion comun que el espacio i la duracion tienen con la estension aproxima estas tres ideas i hace que se representen mútuamente; así se dice un espacio de cuatro años, seis años de espacio, un espacio de tres leguas, cuatro horas de camino, una marcha de dos dias.

§ LXXIX.

ESPIRITUALIDAD DEL ALMA.

El conocimiento de las operaciones de la materia da lugar a una comparacion entre ellas i las del alma que aclara las ideas de una i otra. Desde luego se advierte la gran diferencia que las caracteriza. Producir sensaciones no es atender ni juzgar, o unir i separar ideas. Al recibir una sensacion decimos: este cuerpo es blanco, duro o sabroso; pero no, este cuerpo piensa o comunica sus ideas de color i sabor, porque al sentimiento íntimo repugna un modo de espliearse tan contrario a la luz de la analojía i la evidencia de los hechos. Por otra parte, la accion de la materia es una misma, ciega i mecánica, i la del ser intelijente tiene una variedad prodijiosa. No solamente atiende, distingue i une, sino que practica estas operaciones cómo

i cuándo quiere; por último, fuera de la libertad que disfruta para elejir la materia de sus conocimientos, tiene ademas la facultad de criar o formar nuevas combinaciones de que no hai modelo en la naturaleza, como los soberbios monumentos de la arquitectura, las bellas producciones de la poesía, de la pintura i de la música. De lo que se deduce, que el ser que piensa i quiere es absolutamente distinto de la materia, o que el alma es espiritual.

§ LXXX.

INMORTALIDAD DEL ALMA.

La diferencia del alma i la materia abraza tambien su destino; la materia es compuesta i perecedera, el alma simple e inmortal. En la materia observamos una contínua descomposicion, la accion del tiempo altera las cosas mas estables, podemos decir, que la naturaleza es el teatro de revoluciones sucesivas, en que todo muere para reaparecer bajo otra forma mas bella i mas brillante. Estos fenómenos se derivan de la propiedad que tiene la materia, de ser un agregado de partes distintas; si fuera un todo simple e indescomponible, no podria formar jamas las ricas i variadas combinaciones en que aparece. De consiguiente, si el alma humana tuviera el mismo destino que la materia, deberia admitir composicion o ser el agregado de elementos distintos, pero esta asercion se halla desmentida por el testimonio del sentimiento íntimo. Este manifiesta que el mismo ser que siente es el que piensa i quiere, jamas el yo que piensa se halla en oposicion con el yo que quiere, siempre reina la mayor harmonia entre estas dos operaciones; mas claro, no hai mas que un yo. Luego el alma es una sustancia simple o un ser inmortal.

§ LXXXI.

EXISTENCIA DE DIOS.

De las ideas del alma i de la materia pasaremos al oríjen de otra mas sublime, i que con ellas tiene una relacion íntima, la existencia de Dios. El alma, existe i existirá siempre; pero ha tenido principio, porque su vida es el sentimiento i el pensamiento, i no recuerda pensamientos ni sentimientos anteriores a la época de su union con la materia: ¿cuál será su oríjen? No puede ser la materia, porque la única accion que en ella se le conoce, es la de producir sensaciones, i porque obrando ciegamente, no puede concebirse cómo haya producido a un ser tan perfecto como es el alma; esta no puede haberse producido a sí misma, porque implica contradiccion. Luego debe existir

un ser independiente de la materia i del alma, que haya producido a esta última.

Este argumento se confirma con la observacion de los fenómenos del mundo esterno. En éste vemos a todas las partes que lo componen obrando segun ciertas leyes constantes e invariables; la piedra que tengo en las manos cae a la tierra en virtud de la misma lei de gravedad que el agua cuando llueve, i que todos los cuerpos que carecen de apoyo; la misma piedra estando inmóvil opone una resistencia proporcionada a su gravedad, del mismo modo que lo hace cualquiera otro cuerpo que existe en la naturaleza. Pero todas las leyes a que está sujeta la materia guardan entre sí la mayor harmonía, i de ellas resulta la hermosa combinacion que llamamos universo. Es preciso suponer, pues, o que todas las partes de la materia se han convenido en regularizar su accion, o que el universo ha existido siempre, tal cual ahora existe, o que hai una causa superior que lo ha producido. La primera de estas suposiciones es absurda; la materia carece de pensamiento, i sobre todo repugna que pueda haber semejante convenio entre las infinitas partes de que se compone. La segunda es igualmente imposible; el universo es una combinacion mui complicada que resulta de otras muchas combinaciones particulares, pero es una sola, es, como dice Leibnitz, la espresion de un solo pensamiento; luego supone una combinacion intelectual anterior, i de consiguiente una causa que lo haya producido.

§ LXXXII.

ATRIBUTOS DE DIOS.

Este ser intelijente debe ser el criador del universo, es decir, no solo de la combinacion a que damos este nombre, sino de las mismas partes combinadas. Todas las propiedades de la materia se refieren al órden jeneral, no hai alguna superflua, todas conspiran al objeto de la creacion, segun dice aquel proloquio antiguo confirmado cada dia por la esperiencia, *Deus et natura nihil faciunt frustra*. Siendo asi, debemos creer, o que la materia antes de la formacion del universo no tenia mas propiedades, que las absolutamente necesarias para formar esta combinacion, o que el autor de ésta lo ha sido tambien de las propiedades, i por consiguiente, de los seres en que residen. Lo primero es inadmisible; choca manifiestamente con nuestro modo de concebir que entre las infinitas partes de que se compone el universo i sus infinitas propiedades no haya alguna estraña al objeto del supremo artífice, i que este no sea su criador, del mismo modo que nos chocaria que la casualidad hubiese reunido en cualquiera parte del globo nada mas, que la cantidad de cosas absolutamente necesarias para formar un

palacio hermoso, o cualquiera otra obra majistral del arte. Luego Dios no solamente es el regulador del universo o el gran jeómetra, como lo llama Platon, sino el criador de lo que existe. Fuera de este atributo, la razon alcanza a descubrir otros igualmente sublimes, la omnisciencia, la omnipotencia, la providencia, la simplicidad i la unidad. La *omnisciencia:* el que puede concebir una obra tan complicada i tan hermosa como es el universo, i un ser tan perfecto como es el alma, debe tener un saber mui superior a nuestros alcances, i una ciencia infinita. La *omnipotencia:* el autor de todo lo que existe, el criador de todos los poderes debe ser sumamente poderoso. La *providencia:* el universo se conserva en virtud de las leyes que Dios ha establecido, leyes que Dios puede revocar, i que sin embargo están vijentes. La *simplicidad:* Dios piensa i quiere, i estos atributos no pueden corresponder a la materia. Finalmente, la *unidad:* porque el ser pensante no es mas que uno, i porque la creacion es una sola combinacion, la espresion de un solo pensamiento, i de consiguiente, la obra de una sola intelijencia.

§ LXXXIII.

COMO DIOS ES EL ÚNICO SER REALMENTE INFINITO.

Este Dios criador i primera causa del universo no tiene principio, habrá sido i debe ser necesario i eterno. Si a nadie debe la existencia i a El se la deben todos los seres que existen, ninguno podrá obrar sobre El e inmutarle. De lo que resulta, que por ninguna parte tiene límites i por todas se halla íntegra i total su existencia, es decir, que considerado en todos i cada uno de sus atributos es sin duda alguna infinito. Este ser infinito en sí mismo por do quiera que se le mire, i de cualquier manera que exista, es pues el único objeto que corresponde a la realidad i estension de esta idea. Propiamente hablando, el espacio no es infinito, porque siendo la capacidad de los cuerpos, o no existiendo donde éstos existen, es en verdad limitable. Sirve por lo indefinido de sus términos ulteriores o la carencia absoluta de ellos para concebir lo infinito, pero no adecua la comprension i estension de esta idea. Aun suponiéndolo anterior a la existencia de los cuerpos, siempre en esta hipótesis habrá sido lo que ahora es, un quid sujeto por una parte a las medidas de la materia. Cuando mas podrá decirse que es la nada o la posibilidad de la misma materia, pero de ningun modo que es en rigor lo infinito. Este sobre ser un quid positivo, tiene ademas que ser simplicisivo i verdaderamente inmenso, atributos que de ningun modo pueden convenir al espacio, como que no está todo integralmente en todas sus partes, i que por lo ya espuesto es hasta cierto punto limitable.

Si la idea de espacio no es en rigor convertible en la del infinito, no sucede lo mismo con la de duracion. Esta sí que mirada en toda su estension, no solo ministra la del infinito, sino que aun se identifica con ella, pues en realidad no es limitacion de lo existente, o lo no existente colateral a lo existente, sino la misma existencia en toda su integridad i pureza. Segun ya hemos visto, es la unidad anterior coetanea i posterior a las variaciones; i esta entidad no puede convenir mas que al ser necesario, al que existe por sí mismo i con toda la plenitud de la existencia al verdaderamente infinito. De lo que deduciremos: 1.° que si la idea del infinito es positiva i la que asoma en lo indeterminado del yo o en la primera modificacion que forma el primer acto de su existencia, esta misma idea continua ensanchándose i aclarándose en las posteriores de lo finito, o en la mina de conocimientos distintos que comienza a elaborar nuestra alma en el desarrollo de su intelijencia, porque a lo distinto i finito acompaña como elemento inseparable un quid que lo limita o sobrexede: 2.° que este quid que en la materia es al cabo el espacio, la presenta mas clara i viva cuando de los límites de la materia deducimos que los del espacio son inasignables. Por último, que esta idea del espacio indefinido nos conduce directamente a la concepcion del ser necesario que ha precedido i dado oríjen a lo que existe i que siendo por lo mismo inmutable, habrá de ser eterno i en realidad perfectamente infinito. Desde entónces la idea de Dios se asocia a la de todos los seres finitos como la de primer principio, de causa de las causas o de ser necesario, la que realiza todas nuestras ideas, las ordena i clasifica, i les da una verdadera unidad.

§ LXXXIV.

CONFIRMACION DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA DEDUCIDA DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

El dogma de la existencia de Dios i sus atributos corrobora el de la inmortalidad del alma. Los argumentos deducidos de la simplicidad del ser pensante, solo prueban que por su naturaleza i en el estado en que se halla no está sujeto a la descomposicion, pero no alcanzan a probar la inmortalidad de un modo absoluto. El mismo ser que lo sacó de la nada, puede reducirlo a ella; lo segundo no supone un poder mayor que lo primero. Esta incertidumbre se disipa con la idea que formamos de la justicia i bondad de Dios. El hombre ha recibido de su autor el deseo vehemente de la inmortalidad; deseo que espresa en la ansiedad con que trabaja por salvar su nombre del olvido, pues todas las producciones que honran su juicio i su corazon no han tenido ni tienen otro fin, que merecer un recuerdo o una mirada alhagüeña de la posteridad. El lo es-

presa igualmente en el horror con que contempla el cuadro de la destruccion i de la nada. No hai hombre que hallándose en el último trance de la vida, muera satisfecho con haber desempeñado su destino, i mire su próximo aniquilamiento con la serenidad del que nada tiene que desear; todos apetecen prolongar su vida o pasar a otra mas feliz. Dios pues no seria un ser bondadoso i amante de sus criaturas, si les hubiera infundido este deseo vehemente, i les hubiese negado los medios de satisfacerlo; esta conducta presentaria al Ser Supremo burlándose del hombre, o complaciéndose en su debilidad. Por otra parte, si echamos una ojeada al cuadro de la vida humana, observaremos que muchos varones virtuosos no alcanzan a obtener en este mundo su condigno premio; por ejemplo, el que sacrifica su vida i honra por abstenerse del delito, el que abandonado en los brazos de la Providencia, i sin mas consuelo que la resignacion en su soberana voluntad, sufre con paciencia la agonía dolorosa que paso a paso lo va arrastrando al sepúlcro. Observaremos tambien que hai crímenes cuyo castigo no corresponde a su enormidad; tiranos o monstruos infames han aparecido en la série de los siglos que han encallecido su conciencia en el delito, que se han complacido en la ruina i dolores de sus semejantes, i que se han burlado de su fé en los designios de la Providencia. Esta falta de equilibrio en la rejion moral, ha orijinado el sistema que considera al mundo gobernado por dos potencias, una causa de la felicidad i la virtud, i otra de los dolores i el crímen; pero la sana filosofía que reconoce en la creacion la obra de una sola causa, que halla inesplicable la existencia i lucha de los dos principios, i que reconoce en la existencia del mal moral una condicion indispensable de la existencia de la virtud, i una prueba de la bondad de Dios, interpreta de otro modo este fenómeno. Para ella las discordancias morales son una prueba de que Dios ha querido manifestarnos de un modo visible, que nuestro destino no se circunscribe al círculo estrecho de la vida, que abraza una esfera mas vasta en que la lei moral se aplica igualmente a todos, i donde cada uno recibe su merecido. Allí se restablecerá la harmonía turbada por nuestras pasiones, se realizarán los temores que acosan al crímen, i tendrán su efecto las esperanzas del justo. Estos son los únicos designios que la razon alcanza a descubrir en Dios, los únicos que son conciliables con su bondad i justicia, i que por lo mismo, aseguran al hombre la inmortalidad.

§ LXXXV

FORMACION DE LAS IDEAS ABSTRACTAS DE ESPECIE I JÉNERO.

El alma, la materia i Dios, he aqui los tres objetos capitales de nuestros conocimientos; de ellos, solo Dios es único, los dos

primeros son múltiplos o colectivos, es decir, que comprenden porcion de individuos de una misma clase. Como estudiamos estos objetos no solamente en jeneral sino tambien en particular, es preciso examinar el camino seguido en este estudio. Principiemos por la materia: supongamos que me hallo en un jardin i que veo una naranja; examinaré su color, olor, sabor i figura, formaré una idea clara de todas estas propiedades i para mi mayor comodidad las atribuiré a una sola causa que llamaré *naranja;* veo despues otra mayor o menor que la primera, i la llamaré tambien *naranja*. Esta palabra no significará entónces el cuerpo de este o el otro tamaño, que observé por la primera vez, sino el que produce el olor, color i todo lo que se halle en las dos naranjas. La misma operacion se verificará cuando encuentre la tercera, de modo que al fin la palabra *naranja* solo representará el objeto que tiene las calidades comunes a todas las observadas. De la misma manera formaré la idea de *ciruela, durazno, guinda;* pero reparando que estos objetos son producciones de árboles, i que en esto se distinguen de los demas que tengo a la vista, los reuniré en una clase particular que llamaré *fruta.* Siguiendo este mecanismo, es decir, dejando aparte las diferencias i tomando solamente las calidades comunes, formaré las de *fresno, pino*, etc., i de ellas deduciré la idea jenérica de *árbol;* formaré las de *oro, plata, cobre*, etc., i de éstas sacaré la de *metal;* en fin, reuniré estas últimas i subiré hasta la de *cuerpo*. El estudio del alma humana no presenta la variedad de la materia; el alma es simple, i como tal debe ser la misma en todos los hombres; por esta razon no puede formar mas que una clase. Entre el alma i la materia están los brutos, cuya clasificacion se disputa hasta el dia; lo mas probable es que son intelijentes i en este caso, la clase *seres intelijentes* comprenderá a la multitud de especies que componen el reino animal, al alma humana i a Dios; de manera que todo lo que existe puede comprenderse en las dos clases *ser material e intelijente*, de las que por último subimos a las ideas de *sustancia, causa i unidad.*

§ LXXXVI.

FORMACION DE LAS IDEAS ABSTRACTAS DE LAS CALIDADES.

Las palabras naranjas, pino, etc., sirven para distinguir las clases, pero no los individuos. Si yo digo *naranja*, todos entenderán que quiero hablar de una fruta de tal olor, color, distinta de la pera, manzana, etc., i no de esta o la otra naranja particular, porque el nombre naranja es aplicable a todas. De nada, pues, habria servido la primera clasificacion, sino se la adelantaba hasta el grado de señalar los individuos.

Para lograr esta ventaja no habia mas que un camino, i era notar las ideas de las calidades particulares, abstraerlas de las demas ideas con que estan unidas, e inventar un signo para conservarlas en la memoria; por ejemplo, si entre todas las naranjas del jardin habia algunas mas pequeñas que otras, me fijaria en esta calidad, inventaria el nombre *pequeñas*, i cuando quisiera designar esta clase, diria las *naranjas pequeñas*. Si esta calidad no era suficiente para caracterizar a los individuos, pues muchas veces querria hablar de una naranja pequeña particular, observaria entónces cualquiera de sus calidades individuales, i con la invencion de otro nombre designaria el objeto con claridad. Este mismo trabajo hecho en cualquiera otra clase de ideas me daria el mismo resultado, de modo que con las ideas de clases i las de las calidades en que se diferencian los individuos de estas clases, podria poseer i ordenar todos mis conocimientos. Aquí ocurre una dificultad, i es: si para conocer bien los individuos necesito observar sus calidades particulares, emprendo un trabajo inmenso, porque si los individuos son innumerables, mucho mas son las calidades que los caracterizan. Esta dificultad es mas aparente que real; seria, no hai duda, insuperable, si los individuos no tuvieran calidades comunes, o si el número de estas fuese mui reducido, pero afortunadamente la variedad que se nota en la naturaleza, existe mas en la combinacion que en los elementos; los colores que se hallan en todos los cuerpos, no llegan a doce, las figuras regulares no son mui numerosas, los sonidos, las sensaciones tactiles, odoríferas i saporosas tambien están mas o ménos computadas. Algunas escepciones se presentan, pero estas no son tantas ni de las que mas importa conocer. Ello es que no hai objeto en la naturaleza cuya descripcion no pueda hacerse valiéndonos de los nombres de especie, i de los que espresan las calidades conocidas, v. gr., el caballo blanco de Juan, la palma mas elevada del bosque. Las ideas de las calidades jenerales se forman del mismo modo que las de las combinaciones. De las ideas particulares de muchos objetos deduzco por abstraccion la de sus calidades comunes, de estas mismas deduzco otras mas simples o que se hallan comprendidas en ellas, i de deduccion en deduccion voi llegando hasta las mas simples i tambien mas jenerales; por ejemplo, de las ideas dulce, oloroso, suave, etc., deduzco la de agradable; de las ideas prudente, moderado, justo, deduzco la de virtuoso, etc. La operacion por la que de ciertas ideas compuestas se separan otras mas simples para considerarlas aisladamente, se llama, como hemos dicho, abstraccion, i sus productos ideas abstractas. De estas unas hai simples i son las de una calidad sola, v. gr., dulce, verde; otras compuestas que son las combinaciones, v. gr., las de la manzana, piedra, etc.

§ LXXXVII.

ESTENSION I COMPRENSION DE LAS IDEAS.

Dos cosas hai que considerar en las ideas abstractas, su estension i su comprension; por la primera se entiende el número de ideas a que la jeneral puede aplicarse, i por la segunda, el número de ideas elementales de que se compone; v. gr., la estension de la idea naranja es el número de ideas particulares a que puede aplicarse el nombre naranja; su comprension, las de un cuerpo redondo, dulce, jugoso, que tiene la corteza amarilla, etc. La estension de una idea es tanto mayor cuanto menor su comprension, porque siendo todos los individuos desemejantes, cuanto mayor sea su número, menor será el de sus calidades comunes. Por el contrario, la comprension de una idea es tanto mayor, cuanto menor su estension, porque cuanto mas compuesta es una idea, es menor el número de las particulares en que puede estar comprendida; v. gr., la idea naranja tiene mas estension i ménos comprension que la de una naranja del Brasil; la primera es comun a las ideas de las naranjas particulares, i la segunda lo es solamente a las que produce el Brasil.

Las ideas abstractas están divididas con arreglo a su estension en varias clases, que se llaman especies i jéneros. Entre estas hai una gradacion infinita; la primera clase en que están distribuidos los individuos, se llama *especie ínfima;* la segunda en que están distribuidas las primeras especies, se llama *jénero* con respecto a éstas, i simplemente *especie* con respecto al jénero en que está comprendida: lo mismo sucede con la tercera clase, i asi sucesivamente hasta llegar a la idea mas abstracta, al *jénero supremo* que comprende todas las especies. Esta escala es mui útil: primeramente arregla nuestras ideas i nos permite recorrerlas en el órden de su jeneracion, es como el índice jeneral de nuestros conocimientos; en segundo lugar, da a nuestras ideas un carácter representativo, es decir, hace que las ideas de los individuos representen las de las especies, éstas las de los jéneros, i por la inversa que los jéneros representen las especies i éstas a los individuos. La idea de naranja me recuerda a veces la naranja que me regalaron, i a veces la idea de fruta; la de un ciudadano de Virjinia me recuerda en ocasiones a Jorje Washington, i en otras al ciudadano de los Estados Unidos de Norte-América. No es difícil averiguar el oríjen de este carácter; la idea de la especie está comprendida en la del individuo i por consiguiente unida con ella, la del jénero está comprendida en la especie i unida tambien con ella, continuamente pasamos de la idea del indi-

viduo a la de la especie, de ésta a la del jénero, i por la inversa descendemos del jénero hasta el individuo. No será pues estraño que en esta repetida sucesion se liguen estas ideas entre sí i se representen mutuamente.

§ LXXXVIII.

EXAJERACION DE ESTE CARACTER POR ALGUNOS ESCOLÁSTICOS.

Algunos escolásticos mui particularmente los de la escuela realista, conocieron este carácter representativo i exajeraron su importancia, creyeron con Aristóteles que lo universal es anterior a lo singular, i que las ideas particulares dimanan de las jenerales. Estas ideas madres de todas las particulares pueden reducirse a cinco capítulos, el *jénero* i la *especie* de que ya hemos hablado, la *diferencia* que consiste en la idea característica de la especie o en aquella por la que se distingue de las demas especies, lo *propio* que es lo que pertenece a todos i cada uno de los individuos de la *especie*, v. gr., la risibilidad del hombre, etc., i el *accidente* que es lo peculiar de algunos individuos, v. gr., el color blanco de un papel, la figura redonda en una mesa, etc. En concepto de los escolásticos estos cinco universales constituyen la esencia de cada ser i por consiguiente su existencia, porque la esencia es *aquello por lo que el ser es concebido, o por lo que el ser es lo que es*, de modo que los universales no solamente son el principio de las ideas, sino tambien de las realidades.

Fácil es conocer estos errores; primeramente, la formacion de las ideas jenerales es siempre posterior a las particulares, como se ve en las ideas de hombre, naranja, las que no se adquieren hasta despues de formadas las particulares de que se derivan. En segundo lugar, aunque dichas ideas sean realmente anteriores, es imposible descender de ellas a las particulares, pues siendo tanto mas simples cuanto mas jenerales, es imposible que puedan comprender a las de los individuos que son mas compuestas; por ejemplo, de la idea de cuerpo o de un ser que produce sensaciones no se puede deducir lo que se llama naranja, pues ésta ademas de ser causa de sensaciones, lo es tambien de las de amarillo, dulce, jugoso, etc. Ultimamente, es inconcebible como la combinacion de los cinco universales pueda componer la realidad de los seres. Los universales son conocimientos, su combinacion no puede dar mas que conocimientos; de consiguiente si en la opinion de los escolásticos los universales forman las realidades, éstas o los seres que existen en la naturaleza no son mas que conocimientos; luego Dios, el universo, el alma, no son mas que conocimientos, es decir, no existen por sí, no son causas, no

son nada. Esta confusion ha dimanado de la doble significacion de la palabra *esencia;* se dice, la esencia es aquello por lo que se concibe al ser o por lo que el ser es lo que es, *essentia rei est id per quod concipitur res, vel per quod res est id quod est,* i se cree que estas espresiones son sinónimas, siendo así que la primera solo es aplicable a la idea que existe en nuestro entendimiento, a la *nocion* o al ser ideal, i la segunda al objeto que existe en la naturaleza o al ser real, i siendo igualmente cierto que estas cosas son diversas. Yo puedo manifestar la esencia de la idea naranja, que será la idea del conjunto de sus propiedades esenciales, i al mismo tiempo puedo manifestar que la esencia del objeto naranja es el conjunto real de sus propiedades esenciales, o de aquellas sin las que la naranja no puede existir. Los escolásticos confundieron esta parte objetiva i subjetiva, conocieron que todas las cosas tienen una existencia intelectual o subjetiva, advirtieron tambien, que los conocimientos no son meras creaciones del alma, que se refieren a una parte objetiva existente en la naturaleza, pero no sabiendo distinguir bien estas partes, subjetivaron primero las realidades i objetivaron despues los conocimientos. De este modo cada ser o especie de ser resultaba de la union de las nociones que componen su esencia, union que por su fuerza se llamaba composicion metafísica, a cada idea abstracta correspondia un ser distinto; a cada idea particular otro ser tambien particular, i siguiendo este mismo camino se creyó hallar en las combinaciones de las ideas todo el sistema de la naturaleza, se aumentaron las clasificaciones i subdivisiones i se inventó un lenguaje oscurísimo e inintelijible.

§ LXXXIX.

IGUAL EXAJERACION I MAYORES ABERRACIONES DE ALGUNOS FILÓSOFOS MODERNOS.

Este achaque del que ciertamente están inmunes el doctor Anjélico, i otros varones eminentes de aquella época, es no obstante contajioso. No hai escuela filosófica que mas o ménos no lo haya sentido, i en el dia se difunde por do quiera trabando al entendimiento en su marcha i apartándolo del sendero que ha seguido hasta aquí con tanto acierto i gloria. Da lástima el recorrer las nuevas doctrinas de los secuaces de Kant tan preconizadas por vastas i transcendentales, i que no son en realidad mas que una complicacion de los hechos conocidos i la mas estraña aberracion en la intelijencia de los principios i en sus deducciones inmediatas i ulteriores. Con el pretesto de parar los ataques del escepticismo franqueando el paso de lo subjetivo a lo objetivo, han identificado a estos dos elementos o fundido al segundo en el primero,

haciendo de las leyes del entendimiento las jenerales de la naturaleza. El *yo* de Ficte, el *absoluto* de Sckelling i la *idea* de Hegel, son el punto céntrico de donde derivan nuestras nociones sus caracteres constitutivos, su esencia i su realidad. Semejante pretension podrá ser una de las muchas tentativas del espíritu filosófico para dar unidad a la ciencia, i no faltará quien la mire como un resultado de la doctrina de Lesbnitz que establece la incomunicacion de las substancias, i hace del alma humana la monada representativa del universo que por su propia actividad se desenvuelve a sí misma, reproduciéndose el cuadro de lo que existe. Pero lo cierto es que estos filósofos han pasado mas adelante i que saliendo de la esfera meramente subjetiva en la que veian envuelto a Kant, han invadido la objetiva i la han confundido con la primera, haciendo como algunos escolásticos del sistema arbitrario de sus ideas el positivo i luminoso de los seres, i realizando por consiguiente las abstracciones. La aberracion ha llegado a términos de deificar a la intelijencia humana i aun de prometer que esta misma intelijencia en el curso progresivo de su evolucion no solamente arribará a la perfeccion, siendo ya el foco de que parta la luz independiente i vivificadora, sino que hasta cierto punto espiritualizará a la materia i la elevará con el resto de la creacion a superior dignidad. Absurdos todos que pudieran llamarse una paródia ridícula de las verdades fundamentales de la relijion, i que son el fondo del panteismo, materialismo i ateismo, el abuso mas estraño de la psicolojia i la lójica.

§ XC.

DIVISION JENERAL DE LAS IDEAS.

Los filósofos dividen las ideas en varias clases; las hai individuales i abstractas, primitivas i deducidas, particulares i jenerales, compuestas i simples, absolutas i relativas, completas e incompletas, claras i oscuras, verdaderas i falsas. Idea abstractas, es la deducida por abstraccion; individual, la de un individuo determinado, v. gr., la de Pedro, la de una piedra que tengo en mis manos; primitiva, la que no se deriva de otra, v. gr., alma, universo, etc.; deducida, la adquirida por deduccion, v. gr., Dios; particular, es la que no se comprende en ninguna otra; jeneral, la que se comprende en muchas, v. g., la de hombre, animal, bueno, agradable, etc.; compuesta, la que se compone de muchas como manzana, casa; simple, la que no admite composicion, como verde, duro; relativa, la que se refiere a otra, v. gr., la de padre que es relativa de la de hijo, la de mayor que lo es de la de menor, i absoluta, la que no se refiere a ninguna, v. g., árbol, piedra. Cuando la idea que tengo de una cosa, abraza todas sus partes i relacio-

nes, se llama completa, e incompleta cuando falta la de una de sus partes i relaciones; por ejemplo, tengo una idea completa del reloj si conozco el objeto de esta máquina, las piezas que entran en su composicion i el mecanismo de sus movimientos; si desconozco algunas de estas cosas, la idea será incompleta. Idea clara, es aquella de cuya jeneracion i composicion estoi plenamente cierto, v. gr., la de un círculo, cuando sé que es una figura cuyo centro está igualmente distante de todos los puntos de su circunferencia; i oscura, es aquella de cuya jeneracion no tengo una plena certidumbre, v. gr., la del reloj, si dudo del número o disposicion de sus piezas. Finalmente, se llama idea verdadera aquella cuya composicion es verdadera, i falsa, la que lo es en su composicion, v. gr., la de un triángulo si me lo represento con cuatro lados, la del cubo de dos, si creo que es diez i no ocho.

Por lo espuesto se ve, que la idea individual debe ser particular, i la jeneral abstracta; que las individuales i particulares deben ser mas compuestas que las jenerales i abstractas, pero que puede haber una particular o individual que sea simple, como la de un sonido particular, la de un olor. Tambien se ve, que toda idea simple debe ser clara, verdadera i aun completa, si se puede aplicar rigurosamente este nombre a la que no tiene composicion, i que las incompletas, oscuras i falsas solo pueden hallarse entre las compuestas, porque la oscuridad, falsedad, i defectibilidad solo existen en la composicion. Por último, que una idea puede ser clara e incompleta, pues mui bien se puede comprender una parte sin conocer el todo, que de consiguiente es errónea la opinion de los que cifran la claridad u oscuridad de una idea en que sea completa o incompleta, i que tambien lo es la opinion de los que estraviados por este principio sostienen que no hai ideas oscuras, sino que todas son igualmente claras.

§ XCI.

QUE SE ENTIENDE POR IDEA.—OPINIONES DE PLATON I ARISTÓTELES.

Pero, qué se entiende por esta palabra idea? ¿cuál es la naturaleza de lo que por ella se representa? Los filósofos han respondido a esta cuestion de un modo diferente. Platon dice que la idea es el primer objeto del entendimiento; Aristóteles opina, que las ideas son otras tantas imájenes emitidas por los objetos i que llegan al alma por medio de los sentidos; estas especies se llaman *espresas* antes de afectar a los sentidos, e *impresas* despues de esta impresion; el entendimiento activo se apodera de estas especies, las combina, les imprime el caracter de la verdad, el sello de la certidumbre, i les dá un valor real; elaboradas de este modo pasan al entendimien-

to pasivo, se convierten en especies espresas o formas intelijibles i en verdaderos conocimientos. Zenon no admite estos modos de esplicar la esencia de las ideas, i las considera como simples modificaciones del alma. De estas tres opiniones la de Platon es falsa; el primer objeto del entendimiento es lo primero en que el entendimiento se ejercita i esto no es idea sino modificacion del alma; en la idea naranja lo primero en que obra el entendimiento no es la idea de amarillo, dulce, etc., sino las sensaciones que dan lugar a estas ideas, las modificaciones del alma ocasionadas por la accion del ajente estraño naranja. Tampoco parece mas cierta la opinion de Aristóteles; las ideas de los olores, sonidos, sabores, no son ideas de estension, ni pueden por consiguiente ser imájenes o especies. Por otra parte, ¿en qué se funda ese mecanismo de impresion de especies espresas, elaboracion de estas por el entendimiento activo i trasmision de ellas al entendimiento pasivo? En nada, i por el contrario todo manifiesta que el autor de esta opinion no solo materializó los fenómenos del pensamiento, sino que desconoció hasta las nociones mas sencillas de la física.

Si por especies espresas emitidas por los objetos, se entiende como querian algunos escolásticos, ya las sensaciones, ya las representaciones sensibles llamadas ideas compuestas i por las especies espresas obra del entendimiento activo las formas o ideas abstractas, la cosa es mas llana; queda no obstante sujeta a las observaciones siguientes: 1.° No sabemos porque se circunscribe la obra del entendimiento activo a la formacion de las ideas abstractas i no se la reconoce en las compuestas o primitivas, siendo así que en ambos casos es igualmente ostensible, i que de ellos resultan verdaderos conocimientos: 2.° Tampoco sabemos porque se reserva el nombre de ideas a las abstractas i no se le estiende a las primitivas, segun lo hacen todos, i hasta en el modo comun de esplicarse. Idea se llama la nocion de hombre, i la de Pedro, la de la especie i la del individuo. La espiritualizacion de las formas sensibles por medio de las facultades intelectuales que segun los escolásticos consiste, en que la forma recibida exista *ad modum recipientis* o participe del carácter espiritual del ser que la recibe, es igual en ambos casos, i no pudiera ser de otro modo. Desaparece pues la necesidad de todo este mecanismo injenioso; i la opinion de Aristóteles aun esplicada por tan sagaces i doctos comentadores no es ni puede ser admisible.

§ XCII.

OPINION DE ZENON.

Resta la opinion de Zenon que parece acercarse mas a la verdad. En efecto, la idea *amarillo* es el estado particular del

alma cuando siente lo que se llama amarillo, la de *jugoso*, es el estado de la misma alma al esperimentar esta misma sensacion; la idea del ser que produce todas estas sensaciones es la de *causa* trasportada a la naturaleza en virtud del principio *todo lo que comienza a existir tiene una causa*, i ya hemos manifestado que esta idea no es en su orijen mas que una modificacion del alma producida por la accion de la misma alma. En suma, la idea naranja es una idea compuesta de otras muchas que son otras tantas modificaciones del ser pensante; lo mismo decimos de las ideas *piedra*, *cuerpo* i de la misma alma. Pero esto que llamamos *idea* ¿es solamente una mera modificacion de nosotros mismos? ¿no tiene ademas alguna otra calidad característica, no debe esperimentar alguna elaboracion como la del entendimiento activo de Aristóteles? Seguramente que sí; ya hemos manifestado que el pensamiento es un producto de la accion combinada del alma i de la materia, i que la accion del alma consiste en atender, distinguir, unir o separar las modificaciones distinguidas; la idea será pues una modificacion del alma distinguida por la misma alma, i tambien la union o conjunto de las diversas modificaciones distinguidas como *manzana*, *naranja*. Se agregan las voces union de las diversas modificaciones para comprender en la definicion a las ideas compuestas i establecer al mismo tiempo su esencia, porque mal se concebiria la idea de naranja, si se creyese que solo era la série de las de jugoso, redondo, dulce, i no todas estas formando un todo, una unidad.

XCIII.

DEFINICION DE LA IDEA.

Definida la idea en los términos sobredichos revela manifiestamente los dos caracteres que la distinguen, el *subjetivo* en cuanto es una modificacion del sujeto, inherente al sujeto i elaborada por él mismo; i el *objetivo* en cuanto es modificacion producida por alguna causa i dependiente de ella. Privarla de esta relacion i considerarla cual fenómeno espontáneo sin fundamento ni orījen, es suponer a las nociones sin antecedentes ni consecuencias, o que podemos concebir fuera de Dios alguna cosa que exista por sí misma, lo que a todas luces es falso. De consiguiente no es necesario espresar esta relacion segun lo exijen los que han preferido la definicion *idea est representatio objecti*. La nuestra es clara i esplica la jeneracion i esencia de la idea; la última está sujeta a fuertes observaciones sobre su realidad, i asimila por otra parte la operacion pura e intelectual del alma a la ciega i mecánica de la materia. Sin embargo, para acallar el reclamo de los que a toda costa quieren evitar hasta la sombra de idealismo, consentiremos en agregar

una palabra que los deje satisfechos; i nuestra definicion quedará en estos términos: *Idea es una modificacion del alma elaborada por la misma i relativa a un objeto.*

§ XCIV.

EXISTENCIA DE LAS IDEAS ABSTRACTAS I UNIVERSALES.

Del conocimiento de la esencia de las ideas resulta la solucion del problema que ajitó a los escolásticos en órden a la existencia de las ideas abstractas i universales. ¿Dónde existen las ideas abstractas? Esta cuestion puede resolverse en esta otra mas jeneral, ¿dónde existen todas las ideas? Siendo estas las modificaciones del alma distinguidas por ella o la union de estas mismas modificaciones, es claro que solo pueden existir en la misma alma, ¿dónde existirá el frio o el calor sino en la misma alma? ¿dónde existirá la idea de la piedra, del marfil, sino en el mismo ser que recibe las sensaciones que estos objetos producen? Se dirá tal vez que con esta esplicacion desaparece el universo i que solo nos quedan el alma i sus modificaciones; pero es preciso advertir, que una cosa es el frio i el calor, i otra el fuego i la nieve que lo producen; que una cosa es la sensacion de suavidad o aspereza que se esperimenta al tocar una piedra tosca i el marfil, i otra la piedra i el marfil; en una palabra, que no son lo mismo las sensaciones que producen los cuerpos i estos mismos cuerpos. ¿Dónde existen las ideas abstractas? Precisamente, como todas las ideas, deben existir en el alma; la única particularidad que las distingue de las demas que componen nuestros conocimientos, es que las adquirimos en union con otras distintas, i que para considerarlas esclusivamente, tenemos que valernos de un signo particular que las presente solas al entendimiento. Este servicio de las palabras no bien conocido por los escolásticos fué parte para que los llamados *realistas* creyesen, que las ideas abstractas existian por sí mismas o tenian una existencia independiente i *a parte rei*, i para que los llamados *nominales* confundiesen el signo con la idea representada, i creyesen que las ideas abstractas eran simples voces. Ambas opiniones son falsas como se ve por lo que acabamos de esponer.

§ XCV.

ORÍJEN DE LAS IDEAS.—OPINIONES DE PLATON, ARISTÓTELES I EPICURO, DE DESCARTES, MALEBRANCHE, LOCKE I CONDILLAC.

Del conocimiento de la esencia de las ideas, resulta igualmente el conocimiento de su oríjen. Los filósofos han debatido largamente esta cuestion i se han dividido en varias opiniones. Aristóteles, Epicuro i Lucrecio entre los antiguos; Bacon, Gas-

sendi, Locke i Condillac entre los modernos sostienen que todas nuestras ideas son sensaciones i miran como un axioma esta máxima *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* Platon, los primeros padres de la iglesia, i Malebranche piensan que las ideas existen en Dios, i que no las conocemos sino porque el mismo Dios nos las comunica. Descartes i los escritores de Puerto-Real, dicen que hai muchas ideas adquiridas, cuyo oríjen ha sido sensible; pero que tambien hai otras *innatas* que Dios ha gravado en el entendimiento del hombre para que sirvan de principio a los conocimientos. Estos tres sistemas sufren objeciones mui fuertes. Al de Platon i Malebranche se puede oponer, que no hai embarazo para que Dios nos comunique las ideas, pero que esto no es una prueba concluyente de que así suceda, mucho mas cuando el sentimiento íntimo está manifestando que toda idea es primitivamente sentimiento, i que éste es producido por el alma, los ajentes esternos, i otras causas que indicaremos despues, mui distintas de Dios. Los partidarios de las ideas innatas preguntan a los discípulos de Locke i Condillac, cuál es el oríjen sensible de las ideas del alma i del pensamiento? ¿Si estas ideas son colores, sonidos graves o agudos, sabores agradables o desagradables, sensaciones de dureza, blandura, calor o frio, para que hayan entrado por alguno de los sentidos? Los discípulos de Locke no pueden contestar a esta objecion, porque todas las ideas adquiridas por sensacion sean primitivas o deducidas, no tienen la menor analojía con las del alma i demas llamadas intelectuales, pero en cambio hacen a sus contrarios otras reflecciones igualmente irreplicables. ¿Cuáles son estas ideas que se llaman *innatas*? ¿cuál su número i su carácter? ¿por qué no son comunes a toda clase de hombres? ¿por qué no se adquieren, hasta que se han adquirido las particulares de que se derivan?

§ XCVI.

OPINION DE LARROMIGUIERE.

Dos autores célebres se han propuesto conciliar estos dos sistemas. Larromiguière i Kant. Segun el primero, para que haya idea es preciso que haya sentimiento i accion de las facultades intelectuales. El sentimiento puede ser ocasionado por la accion de los ajentes esternos i se llama sensacion; por la accion de la misma alma, tal es el sentimiento que ésta tiene de sí misma cuando atiende, compara o raciocina i se llama sentimiento de las facultades intelectuales; por el tránsito de una sensacion a otra, i se llama sentimiento de relacion; o finalmente, por un ajente moral, es decir, por un ser que nos causa un bien o mal con una intencion i una voluntad libre, como

la ira que sentimos cuando una persona nos ofende de obra o de palabra, cuyo sentimiento se llama moral. Estas cuatro clases de sentimientos son el material que las facultades intelectuales elaboran i convierten en ideas. De la atencion aplicada a los sentimientos sensaciones, resultan las ideas sensibles; de la atencion aplicada al sentimiento de la accion del alma nacen las ideas de las facultades intelectuales; de la misma atencion i de la comparacion aplicadas a los sentimientos de relacion nacen las ideas de relacion; en fin, las ideas morales resultan de la accion del alma sobre los sentimientos morales. De este modo ni todas las ideas tienen un oríjen sensible, porque no todas son sensaciones, i ademas todas deben ser elaboradas por el alma; ni tampoco hai ideas innatas, porque el sentimiento precede a la idea, i el sentimiento no es innato.

§ XCVII.

OPINION DE KANT.

Kant no admite ideas innatas sino un cierto número de ideas o formas depositadas dentro de nosotros mismos, que se escitan con motivo de los datos que ministra la esperiencia i que deben combinarse con ellos para producir el conocimiento. Estas ideas corresponden a las tres facultades que concurren al acto importante de conocer, es decir, sensibilidad, entendimiento i razon. La sensibilidad comprende a los sentidos i la imajinacion reproductiva; los primeros son la facultad que tiene el alma de recibir sensaciones; la imajinacion reproductiva es la que imprime la unidad de la conciencia al hacecillo de las percepciones, i el producto de estas dos facultades se llama intuicion. Las ideas necesarias para que esta produccion se verifique, son el *espacio* i el *tiempo*, entendiendo por estas voces, no una porcion cualquiera de uno i otro, sino el espacio absoluto i sin límites. El entendimiento es la facultad de reunir las impresiones sensibles en un todo i de enjendrar las nociones o concepciones, estas se diferencian de las intuiciones en que las últimas se refieren a un objeto individual i determinado, cuando las nociones contienen caractéres o relaciones aplicables a un tiempo a muchas intuiciones. El entendimiento se ejercita en examinar que espacio de conexion puede haber entre las intuiciones o nociones que van a unirse, o en formar las nociones por medio del juicio que consiste en unir el predicado a su sujeto, en el acto por el que se liga una intuicion a una nocion dada bajo otra nocion que la comprende en comun con otras muchas. Las formas inherentes al segundo ejercicio son la *unidad*, *pluralidad* i *universalidad*, comprendidas bajo el título jeneral de *cantidad*; la *afirmacion*, la *negacion* i la *limitacion* comprendidas bajo el título jeneral de *calidad*;

la *inherencia*, la *causalidad* i la *sociedad* comprendidas bajo el título de *relacion;* en fin, la *posibilidad*, el *ser* i la *necesidad* comprendidas bajo el título de *modalidad*. La razon es la facultad por la que se deduce i se concluye, por la que se reunen los juicios en raciocinios, estos en demostraciones, por la que se llega a la unidad absoluta, en una palabra, por la que se forma la idea o aquel concepto necesario a que no corresponde ningun objeto suceptible de intuicion o sometido a la esperiencia. Las ideas necesarias para formar estos conceptos o ideas propiamente dichas son el *sujeto absoluto*, la *causa absoluta* i el *todo absoluto*.

Por lo espuesto se ve, que en el sistema de Kant se presenta al espíritu humano como un imperio, donde los súbditos están representados por la *sensibilidad*, los ajentes o ministros por el *entendimiento*, i el soberano i lejislador supremo por la *razon*. La *sensibilidad* presenta las *intuiciones;* de esta deduce el *entendimiento* las *nociones*, i de estas últimamente forma la *razon* sus *ideas*, todo mediante las formas o ideas privilejiadas de que acabamos de hablar.

§ XCVIII.

DEFECTOS DE UNA I OTRA.

Al sistema de Larromiguière se le puede objetar, que su teoría de las facultades intelectuales es defectuosa segun lo hemos demostrado, que tambien lo es su clasificacion de los sentimientos, así porque la violencia que se sufre al pasar de una modificacion a otra, o lo que él llama sentimiento de relacion, no constituye más que una parte de las relaciones i no todas, como tambien porque el autor ha omitido la otra clase de sentimientos de lo bello i lo sublime, fuente abundantísima de ideas como lo haremos ver mas adelante; por último, se le objeta, que al esplicar la accion del alma en la formacion del pensamiento, considera esta accion mui superficialmente i no con la detencion necesaria, pues todos los iniciados en la ciencia saben que de la solucion de este problema pende la de todos los demas. En suma, el mérito de este sistema consiste en reconocer que en la formacion del pensamiento hai su parte objetiva i subjetiva, su material i su ajente, i que las ideas no son meras sensaciones, como pretenden los materialistas, ni productos espontáneos del ser pensante, como dicen los idealistas.

Kant ha partido de esta misma distincion de lo objetivo i subjetivo, i todo su sistema se dirije a indagar la parte objetiva i subjetiva de nuestros conocimientos. No podemos negar que la concepcion del problema prueba una vasta capacidad i un talento mui fino para percibir en medio del océano de las opiniones las verdaderas exijencias de la filosofía, pero no pen-

samos tan favorablemente de la solucion. Kant ha creido separarse del sistema de Locke exijiendo para la produccion de las ideas ademas de los materiales de la esperiencia la combinacion de esas formas que son inherentes al espíritu humano, i ha creido tambien separarse de las ideas innatas, haciendo de estas formas, no unos conocimientos gravados en el alma con anterioridad a la esperiencia, sino unas condiciones que se desenvuelven con motivo de las sensaciones esternas. Si recordamos lo espuesto en los párrafos anteriores veremos, que las ideas de unidad, causa, sustancia, causa intencional, infinito, espacio absoluto, duracion absoluta, no tienen ni pueden tener su oríjen en la rejion de las sensaciones, i veremos tambien que estas ideas son elementos necesarios para la formacion de las demas. Sin embargo, ¿debe inferirse de aquí que estas ideas u otras semejantes no están sujetas en su formacion a las mismas leyes? ¿no hai fuera de la rejion sensible alguna otra que merezca llamarse esperimental? sobre todo, ¿cómo se esplica el desarrollo de estas formas junto con la aparicion de los fenómenos sensibles? esta opinion se diferencia de la de Descartes en algo mas, que en haber substituido la simultaneidad a la prioridad? Los kantianos no satisfacen a estas cuestiones i solo responden, que admiten la esperiencia como la base de todos los conocimientos, que analizando a estos se hallan ideas elementales que no pueden derivarse de las sensaciones, que por consiguiente para no incurrir en el error de las ideas innatas i permanecer consecuentes al principio de Bacon, es preciso atribuir directamente estas ideas a las facultades del alma, i establecer al mismo tiempo que dichas ideas se desenvuelven con los datos esperimentales i se combinan con ellos. Esta contestacion no es mas que un efujio i la dificultad queda siempre en pié. Desde que la filosofía se ha propuesto interpretar el espíritu humano, es preciso que satisfaga a todas las condiciones exijidas para la lejitimacion de los conocimientos, que no solo reconozca i clasifique los elementos actuales, sino que indague su oríjen primitivo i establezca las relaciones de los dos estremos. No se satisfacen las exijencias de la crítica filosófica con nuevas palabras i la suposicion de una facultad llamada razon, cuyas operaciones quedan envueltas en la oscuridad del misterio. El sistema del filósofo de Kœnisberg aunque infinitamente superior a las teorías sensualistas i aunque adelanta en gran manera la solucion del problema principal, no alcanza a resolverlo enteramente i permanece todavia bajo la forma de un mero desarrollo.

§ XCIX.

CATEGORIAS DE ARISTÓTELES.

Dos mil años ántes Aristóteles tentó fijar la estadísdica del espíritu humano, i el resultado de su trabajo fué la invencion de las diez categorías de que se ha hablado con tanta variedad hasta lo presente. Oigamos al mismo Aristóteles: "Como las nociones del entendimiento son imájenes de los objetos, i como todo conocimiento principia en los objetos particulares o individuales, clasifiquemos primero las ideas que formamos de ellos por el aspecto en que los presenta la naturaleza. Los objetos se nos presentan distintos unos de otros, como teniendo cada uno su existencia propia e individual, esta es la sustancia [*substantia*]. Despues de haberlos distinguido los reunimos o separamos, de que resulta la cantidad [*quantitas*]; los aproximamos i observamos sus dependencias de que resulta su relacion [*relatio*]. Comparándolos notamos lo que constituye a cada uno de estos objetos tal como es, a saber, aquello en que se diferencia de los demas, i esta es la calidad [*qualitas*]. Los objetos obran unos sobre otros, el uno produce el efecto i el otro lo recibe [*actio passio*]; ellos existen en el espacio i en el tiempo [*quando, ubi*]; sus partes observan cierta disposicion particular (*situs*); finalmente, un objeto puede pertenecer a otro como su parte o propiedad (*habitus*). El conocimiento solo se verifica por la union de estas categorias entre sí o con las ideas empíricas o lójicas. El juicio es el que pronuncia esta union, porque el juicio consiste en afirmar o negar una cosa de otra, *aliquid de aliquo.*"

C.

COMPARACION ENTRE ELLAS I LAS DE KANT.

Si comparamos estas dos nóminas no dudaremos en dar la preferencia a la del filósofo Stajirita. Esta principia por la idea capital de sustancia i en la del filósofo de Kœnisberg no se divisan mas que modos, o si se cree descubrir la nocion de la existencia en la idea de *ser* comprendida bajo el título de modalidad, o en las de sujeto absoluto i causa absoluta, aparece de un modo oscuro i vago. La nómina de Aristóteles presenta un sistema de nociones jenerales perfectamente ordenado en el que vienen a colocarse sin la menor violencia todas las nociones particulares; la de Kant no siendo tan reducida ni tan sencilla, es una série de ideas cuya jeneracion lójica no es ostensible i clara. En suma, las categorías de Aristóteles son subjetivas i objetivas, i clasifican las nociones i los objetos patentizando su verdadera i real correspondencia; las

de Kant son meramente subjetivas; no mas que elementos o condiciones de la razon pura, constituyendo un puro idealismo i abriendo las puertas al escepticismo. Estas dos tentativas del jénio filosófico para establecer los elementos del espíritu humano, colocan a sus autores en la esfera de los talentos mas eminentes que han producido los siglos. Pero si tenemos un gran placer en acompañar el tributo de admiracion que tan justamente merecen, no se nos vedará sujetar su descubrimiento a nuestro exámen i aun intentar reformarlo. Para esto lo primero que debemos hacer es asegurarnos de que la clasificacion es completa; en segundo lugar, ver si admite alguna reduccion, i últimamente, indagar si los elementos que hallamos son verdaderas ideas que se combinan con otras, si son datos esperimentales, o formas inherentes al entendimiento como se esplican los kantianos. Principiando por la primera parte de nuestro exámen, no vacilamos en asegurar que la enumeracion hecha por ambos filósofos, es completa. Recorramos el mundo esterior, en él hallamos objetos que aparecen bajo la forma de los efectos que producen, hallamos la sustancia, la calidad, cantidad, la modalidad, el hábito. Estos objetos producen sensaciones i obran al mismo tiempo unos sobre otros, observamos la accion i pasion, la union de los efectos i las causas, la inherencia de estos objetos, su sociedad, en una palabra, sus relaciones; estos objetos, existen en un lugar i de consiguiente en el tiempo i en el espacio, tenemos pues el espacio, el tiempo i la situacion. Veamos la rejion intelectual; en esta observamos al ser intelijente apareciendo bajo distintas modificaciones, reconociéndose i fijándose a sí mismo i reconociendo a estas mismas modificaciones, encontramos los mismos elementos que en la observacion del mundo esterno, es decir, la sustancia, la cantidad, calidad, relaciones; hallamos tambien al espacio i tiempo, porque el yo dura o permanece bajo de las modificaciones, i en cuanto finito se ve envuelto por el espacio. Iguales consideraciones podemos hacer sobre la esfera moral; en el yo volente hallamos los mismos elementos que en el yo pensante i en los objetos esternos; en todos vemos la sustancia i las modicaciones en que aparece, es decir, la cantidad, calidad, relaciones, etc., etc.

§ CI.

REDUCCION DE AMBAS NÓMINAS

La reduccion de estos elementos es el segundo problema; el espacio i el tiempo se refieren a situacion, i así ésta como el hábito, las relaciones, la cantidad, accion, pasion, se refunden en la calidad, porque todas ellas son los modos de ser de la sustancia, las formas en que aparece. Las categorias de Aristó-

teles pueden comprenderse en estas dos, *sustancia* i *calidad*. Las de Kant estan reducidas por él mismo al espacio absoluto, el tiempo absoluto, la cantidad, calidad, relaciones, modalidad, el sujeto absoluto, i la causa absoluta i el todo absoluto. De estas formas que acompañan a los juicios, las que representan i suponen al ser u objeto, son la inherencia, causalidad i sociedad, las del sujeto absoluto (yo), de la causa absoluta (el mundo) i la del todo absoluto (Dios); las demas por las razones ya espuestas se reducen a las de calidad. Comparando ahora estas reducciones vemos que tienen el término comun calidad; i que los de substancia i causa pueden reducirse a la unidad, categoria que tambien aparece en la primera division de las de Kant aunque revestida mas del carácter subjetivo que del objetivo. Podemos llevar mas adelante este análisis i ver que la calidad nos da rigorosamente la facultad de producir estos o los otros efectos o los diversos fenómenos en que aparecen las causas, es decir, la *pluralidad*. Todas ellas se reducen pues a las de unidad i pluralidad, o como querian antes algunos escolásticos, a las de infinito i finito. Mr. Cousin filósofo eminente pero que por desgracia ha picado en el panteismo sin retractarse de veras, manifiesta la real i universal estension de estas dos entidades i dice así: "La razon humana, de cualquier modo que se desenvuelva, cualesquiera que sean las cosas que considere, bien se detenga en la observacion de esta naturaleza que nos rodea, ya se abisme en las profundidades del mundo interior, no concibe todas las cosas sino bajo la razon de estas dos ideas." ¿Examínanse los números i las cantidades? Le es imposible ver en ellos otra cosa que la unidad o la multiplicidad. Lo uno i lo diverso, lo uno i lo múltiplo, la unidad i la pluralidad, he aquí las ideas elementales de la razon en materia de número. ¿Nos ocupamos en el espacio? No le podemos considerar mas que bajo dos puntos de vista, el espacio determinado o limitado, i el espacio de los espacios, el espacio absoluto. ¿Se consideran las cosas bajo el aspecto de la existencia? Solo puede concebirse la idea de la existencia absoluta o de la relativa. ¿Piénsase en el tiempo? Se concibe el tiempo determinado, el tiempo solo hablando con propiedad, i el tiempo absoluto, a saber la eternidad. ¿Pensamos en las formas? Concebimos una forma finita, determinada, limitada, conmensurable, i otra cosa que es el principio de esta forma i que no es ni conmensurable, ni limitado, ni finito. ¿Se piensa en el movimiento i en la accion? Solo pueden concebirse acciones limitadas i principios de acciones limitadas, fuerzas, causas limitadas, relativas, i secundarias, o una fuerza absoluta, una causa primera fuera de la cual no es posible buscar ni hallar nada. ¿Se piensa en los fenómenos interiores o esteriores i en esta escena movil de

acontecimientos i accidentes de todo jénero? No pueden concebirse mas que dos cosas, la manifestacion i la apariencia en cuanto apariencia i simple manifestacion, o lo que apareciendo conserva alguna cosa que no se comprende en la apariencia, es decir, el ser en sí mismo, en suma, valiéndonos del lenguaje científico, no pueden concebirse mas que el fenómeno i la sustancia. En el pensamiento se conciben pensamientos relativos a esto o aquello que pueden ser i no ser, i se concibe al principio en sí del pensamiento, principio que escede sin duda a todos los pensamientos relativos i que no se pierde en ellos. ¿Percíbese en el mundo moral alguna cosa hermosa o buena? Allí trasportamos invenciblemente esta misma categoria de lo finito i lo infinito, que se convierte ahora en lo perfecto e imperfecto, el bello ideal i el bello real, la virtud con las miserias de la realidad, o lo santo en toda su elevacion i pureza. Mundo esterior, mundo intelectual, mundo moral, todo está sometido a estas dos ideas. La razon no se desenvuelve ni puede desenvolverse sino con estas dos condiciones. La gran division de las ideas que hoi se ha adoptado, es en ideas continjentes i necesarias; esta division es en un punto de vista mas circuncripto el reflejo de la division en que yo me detengo, i que puede representarse bajo la forma de unidad i multiplicidad, de sustancia i fenómeno, de causa absoluta i causas relativas, de lo perfecto i lo imperfecto, de lo infinito i finito.''

§ CII.

AMPLIFICACION DE LO ANTERIOR.

Nosotros manifestaremos tambien, aunque mas brevemente, la estensa aplicacion de las dos categorías que preferimos. ¿Qué es el mundo interior o la rejion intelectual i moral, teatro secreto i misterioso de toda la vida humana? ¿Es otra cosa que un solo poder revelándose en diversos actos, un desarrollo mas o ménos variable, i ya deforme o hermoso de un solo principio limitado en su esencia pero fecundo en sus manifestaciones? ¿Es otra cosa que un drama en el que un solo principio activo entra en comunicacion con otros elementos que admite en su seno i a los que por lo mismo realiza; i que bien se los asimila o incorpora, o los desatiende i olvida, con los que a veces entra en lid, i ya se deja informar de ellos perdiendo su nobleza i señorío, ya los arroja de sí i prefiere a otros por su accion vivificadora, luminosa i pura? ¿No es un drama en el que este principio o unidad ya se plega a lo criado, ya se une mas i mas a la primera causa, al ser supremo e infinito? ¿Qué es el mundo esterior i bajo qué aspecto le miramos i concebimos? A cualquiera parte que volvamos los ojos no hallaremos mas que

porcion de objetos finitos dotados de propiedades característi-cas, obrando individualmente o en conjunto de otros, i variando de esta manera su accion; advertiremos elementos distintos pero reales i con la unidad de la existencia por los que se manifiestan las fuerzas que mantienen el movimiento i la vida, fuerzas sujetas a leyes constantes i uniformes. Advertiremos en cada uno i en todos ellos a la unidad en la variedad, o los constitutivos de la verdad, belleza i harmonía. I ¿qué es el universo o el teatro de una i otra rejion que otra harmonía mas complicada i vasta revelada en inmensas i admirables proporciones? Todavía mas, i atreviéndonos a poner los ojos en el autor de esta obra portentosa i fijándonos en la idea que se ha dignado darnos de sí mismo ¿no es este ser perfectísimo el uno en esencia i trino en personas, o la unidad infinita, ya enjendrando otra unidad, ya aspirando con ella otra unidad tambien infinita, siendo siempre un acto puro, simplicísimo i eterno? ¿No es tambien el que independiente i libre ha querido manifestar su poder sacando al universo de la nada i estampando en el todo i cada una de sus partes una imájen luminosa de sus perfecciones? ¿I no es él mismo la bondad i la belleza, la luz clara, viva, indeficiente, la eterna verdad? Por último, el término i objeto de este piélago de variedades que constituyen la existencia, ¿es otra cosa que esta sola unidad—la honra i gloria de Dios?

§ CIII.

COEXISTENCIA DE ESTOS DOS ELEMENTOS.

Estos dos elementos son inseparables en su órden lójico. No puede concebirse la unidad sin relacion a la pluralidad, ni ésta sin relacion a la unidad. La unidad sola sin relacion a la pluralidad seria, como dice Mr. Cousin, una unidad indivisible, una unidad muerta, una unidad que permaneciendo en las profundidades de su existencia absoluta i no desenvolviéndose jamas en multiplicidad, en variedad, en pluralidad, es por sí misma como sino existiese. De la misma manera, la variedad que no es suceptible de unidad, ni se refiere a la unidad, no puede jamas elevarse a una totalidad, a una coleccion cualquiera, no puede ser adicionada ni formar una suma, es una série indefinida de cantidades, de las que no se puede decir esta es distinta de la otra, o no es esta otra, porque entónces se la supondria una, es decir, se supondria la idea de unidad, de manera que sin unidad la variedad es tambien como sino existiese. He aquí lo que produciria el aislamiento de la unidad i la variedad; la una es necesaria a la otra para existir con la verdadera existencia, con esta existencia que no es la múltipla, variada, móvil, fujitiva i negativa, ni esta existencia absoluta,

eterna, infinita, perfecta que es para nosotros como la nada de la existencia. Toda existencia verdadera, toda realidad es inconcebible sin la union de estos dos elementos; la variedad sin unidad carece para nosotros de realidad, del mismo modo que la unidad carece de realidad sin la variedad; la realidad o la vida, hablamos de la vida razonable, de la vida de nuestras nociones, consiste en la simultaneidad de estos dos elementos."

§ CIV.

RELACION DE CAUSALIDAD ENTRE AMBOS.

La unidad i la pluralidad fuera de la relacion de coexistencia tienen tambien la de causalidad. Esta última es necesaria para formar una idea clara de la existencia, o de esta série de producciones que constituyen el mundo material, intelectual i moral; en una palabra, todo lo que existe. Si la unidad no estuviera ligada por la relacion de produccion o causalidad, seria imposible pasar de la una a la otra, concebiríamos la unidad sola, la unidad como un elemento simple donde no habria fenómenos, actos ni potencias, donde no habria nada; tampoco podríamos pasar de la pluralidad a la unidad; la pluralidad seria un caos sin figura ni forma, un concepto o cosa ilimitada e inapreciable, seria en suma la misma confusion. Pero si concebimos a la unidad como el principio o causa de la pluralidad, desaparecen estas oscuridades; la unidad se manifiesta por la pluralidad i por esta manifestacion produce o cria la pluralidad; la unidad se manifiesta toda entera en cada uno de los elementos de la pluralidad i lo constituye uno i distinto, se manifiesta en todos i permanece siempre la misma, i por este otro acto los agrupa i forma de todos ellos una suma, una totalidad determinada i distinta; finalmente, los fenómenos o elementos de la pluralidad se suceden unos a otros, varian i se destruyen, la unidad siempre es una misma, idéntica e indivisible. De este modo la realidad de la existencia que consiste en una série de producciones, en la manifestacion de las realidades por medio de las apariencias, o en la union de la rejion fenomenal i la efectiva i productora, se esplica de un modo claro, i queda establecida en nuestro entendimiento por medio de la relacion de causalidad entre los dos elementos de que acabamos de hablar.

§ CV.

SU ESENCIA I NATURALEZA.

¿Qué son estos elementos? ¿son verdaderas ideas o leyes de nuestro entendimiento, formas del espíritu humano? Este es el tercero i último problema. En órden a los dos elementos uni-

dad i pluralidad i a la relacion de causalidad que los une, la cosa es bastante clara; la raiz primitiva de la causalidad se halla en las operaciones del yo pensante i volente; el alma conoce por sentimiento que lo volente i pensante emanan del yo, que son las apariencias del yo, los fenómenos por donde se hace sentir i conocer; entre lo volente i lo pensante, i el mismo yo no hai elemento alguno que se combine con cualquiera de los dos estremos, de lo que resulta que lo volente i lo pensante emanan del mismo yo, son efectos del yo. El yo o la causa de los fenómenos es en último análisis lo permanente, lo invariable, el *unum;* lo volente, lo pensante, lo sintiente son los fenómenos variables i transitorios, lo múltiplo, lo finito, i estos dos elementos contemplados por la abstraccion deductiva en su forma pura dan la relacion de causalidad entre lo uno i lo múltiplo, lo permanente i lo eventual. Esta jeneracion manifiesta que la unidad i pluralidad, i la relacion de causalidad, son ideas verdaderas, formadas como todas las demas ideas, que al principio se nos manifiestan en su forma empírica o concreta i que despues el entendimiento las depura de los elementos estraños i las eleva a la clase de conocimientos absolutos. Ambas categorias son correlativas i coexistentes; la primera en el órden lójico es la unidad, es decir, la unidad fijada por el alma en virtud de su accion espontánea i concebida de un modo oscuro i vago, despues entran los fenómenos o lo variable e insubsistente, su oposicion con la unidad aclara la idea de la última, i esta misma por una especie de reaccion aclara i fija la de lo múltiplo i fenomenal. En posesion de estos dos elementos i con la luz que despiden entra el alma al fondo de la conciencia i segun lo hemos demostrado en el curso de la seccion, observa, clasifica i elabora toda clase de conocimientos.

RESÚMEN.

Nuestras ideas no son meras sensaciones, como dice Locke, ni meros productos de la accion del alma, como dicen los idealistas, sino que resultan: 1.° de las modificaciones del alma producidas por la accion de los ajentes estraños, por la misma alma o por otras causas: 2.° de la accion de la misma alma sobre estas modificaciones o del ejercicio de las facultades intelectuales. El carácter de esta accion es que en el primer caso sea espontánea, i que en los siguientes suponga las ideas de unidad i pluralidad.

NOTAS DE LA PRIMERA SECCION.

---

§ XXI.

En este párrafo se establece la diferencia entre la distincion i la separacion de las ideas distinguidas; para mayor claridad hemos querido agregar algunas observaciones. La separacion de las ideas es operacion diversa de la distincion de las modificaciones del alma, porque la primera supone a la segunda, pues solo se une i separa lo que ántes se ha distinguido; tambien lo es, porque la 1.ª sirve para establecer el órden de las modificaciones, i la 2.ª su distinta naturaleza; así es que se distinguen modificaciones que no se suceden inmediatamente, como el color de dos cuerpos contiguos, el sabor de dos licores distintos, i modificaciones que se suceden, v. gr., la dureza i color de un mismo cuerpo, su color i sabor, su olor i pesantez. Si la distincion fuera la separacion de que hablamos, donde hubiera distincion, habria tambien separacion, i en los ejemplos citados hallamos todo lo contrario; de lo que resulta que ambas operaciones son específicamente distintas. Mas, si esto es una verdad, es decir, si toda separacion no es distincion, lo es igualmente que toda distincion es una especie de separacion. Cuando distingo dos cosas cualesquiera reconozco sus límites respectivos, me interpongo entre ambas, i digo que la primera no es la segunda; i este acto es una verdadera i real separacion, no tal que en ella se establezca la interrupcion en la sucesion de ambas modificaciones, sino la interrupcion de la primera por la aparicion de la segunda. En suma, hai dos clases de separaciones, una por la que se señalan dos límites entre los diversos elementos combinables, i se les realiza aplicándoles la idea de unidad; i otra por la que se les separa de una sola causa i se pronuncia que pertenecen a otra distinta. Por ejemplo: *lo blanco no es amarillo; la plata no es amarilla;* por el primer acto realizo los dos elementos *blanco i amarillo*, aplicándoles la idea de unidad i considerándolos como dos totalidades distintas; por el segundo, establezco que el elemento *amarillo* realizado ya por distinciones anteriores, no es efecto de la causa llamada *plata*.

§ XXVII.

En este párrafo se dice que todo juicio es la distincion de las modificaciones del alma i la union o separacion de ideas, i que por éstas se entienden las modificaciones distinguidas, o los diversos conjuntos de estas mismas modificaciones; de lo que se infiere que toda idea es el resultado de un juicio. Esta asercion parece diamentralmente opuesta a la definicion comun, del juicio *un acto por el que comparamos dos ideas cualesquiera, i afirmamos su conveniencia o disconveniencia*, i a la opinion en que se funda, sobre la anterioridad de las ideas a los juicios; i como en el párrafo no se esponen las razones que para ello hemos tenido presentes, creemos oportuno hacerlo ahora por esta nota. Si se echa una ojeada superficial al conjunto de nuestros juicios, parece que no debieran ser otra cosa que lo que indica la definicion que impugnamos. En efecto, cuando juzgamos que el alma es inmortal, que Dios existe, que 16 es el cuadrado de 4, que los tres ángulos de un triángulo, son iguales a dos rectos, no hacemos mas que tomar las ideas que sirven de estremos a la proposicion, examinarlas detenidamente, acercarlas despues, compararlas i sacar por consecuencia que están unidas, i que la espresion de su union es una verdad. Pero es preciso reparar que no todos los juicios son de esta clase, que hai otros que no resultan de comparacion, i que se forman inmediatamente i como por intuicion. Sirva de ejemplo este: *yo existo*, si este juicio resultara de una comparacion entre las dos ideas *yo* i *existo*, era preciso que ántes de pronunciarlo se tuviesen las dos ideas *yo* i *existo*, i preguntamos ¿se puede tener la idea del yo sin tener la de su existencia? ¿Qué es el yo haciendo abstraccion de su existencia real? ¿Es un yo indeterminado i abstracto? o el mismo yo real que constituye mi personalidad? Si lo primero, el juicio *yo existo* no espresa entónces una conveniencia entre mi propio yo i la existencia real, no espresan lo que suenan las palabras i entienden todos sino la conveniencia entre dos ideas abstractas, conveniencia que solo puede quedarse en la esfera de la no repugnancia, o de una mera posibilidad; si lo segundo, el *yo* envuelve entónces la idea de la existencia real, i el juicio comparativo *yo existo* supone la anterioridad de este mismo juicio; de consiguiente, la indicada comparacion entre las dos ideas *yo* i *existo* que da por resultado su verdadera conveniencia, es un paralojismo. Tomemos ahora el segundo estremo *existo*, i preguntemos de qué existencia se habla ¿de la jeneral i abstracta, o de la peculiar del yo, cuál es la de sintiente, pensante i volente? Si lo 1.°, la conveniencia que se descubra,

será solo una no repugnancia entre las ideas yo i esta clase de existencia; si lo 2.°, la idea de esta existencia particular i determinada envuelve la idea del *yo* i la íntima union de ámbas, pues no se puede conciliar lo sintiente, pensante i volente sino en el mismo yo, i caemos entónces en el mismo paralojismo notado en el análisis de la idea anterior. Veamos otros ejemplos: *está piedra existe, este libro existe,* etc., ¿qué se entiende por estas proposiciones? ¿Se habla de piedra, libro i existencias abstractas, o de objetos particulares i existencias determinadas? En el primer caso solo se descubren relaciones abstractas, es decir, no repugnancias entre estas ideas para estar unidas; en el 2.°, el juicio que se cree resultado necesario de la comparacion es anterior a esta misma comparacion, i resulta entónces una implicancia en los términos. La opinion del juicio comparativo no puede sostenerse sino en la suposicion de que primero adquiramos las ideas abstractas i despues las particulares i concretas, que primero sea la idea jeneral de piedra, la jeneral de su color, pesantez, dureza, i que despues se acerquen estas ideas, se las compare, se descubra su conveniencia, i se juzgue de su verdadera union. Esta marcha es contraria a la del entendimiento; éste nunca principia por lo abstracto para descender a lo concreto, sino por el contrario principia por lo concreto i de él sube a lo abstracto; solo divisa lo abstracto en lo concreto i particular. Por otra parte, ¿qué son los juicios considerados bajo el punto de vista mas jeneral? ¿No son el reconocimiento de la existencia, el de la produccion o causalidad? ¿Se puede concebir algo que no sea sustancia o calidad, causa o efecto? ¿I pueden separarse tan absolutamente estas ideas que primero adquiramos la de sustancia i despues la de calidad, primero la de causa i despues la de efecto? Lo que ha estraviado a los autores de esta opinion, es haberse fijado esclusivamente en los juicios deducidos o demostrativos que suponen un análisis de las dos ideas, i de consiguiente una comparacion, sin reparar que estos juicios deducidos suponen otros primitivos, donde la relacion de las dos ideas no se adquiere por comparacion, sino intuitivamente o por sentimiento. La posterioridad de las ideas a los juicios que es la piedra de escándalo de estos filósofos, no parecerá una paradoja si se advierte que para comparar dos ideas cualesquiera es preciso estar cierto de la existencia de dichas ideas en el entendimiento i de la realidad de estas mismas ideas i que por consiguiente la posesion de cualquiera de ellas envuelve ya un juicio. Las ideas como lo hemos demostrado, no son imájenes que despiden los objetos i se gravan en el entendimiento, ni meras afecciones o modificaciones del ser pensante, son modificaciones del alma, elaboradas por esta misma alma, son modificaciones atendidas i distinguidas, i de necesi-

dad el resultado de una distincion o de un juicio. Si esta aser-cion no parece verdadera, rejístrese cualquiera de nuestras ideas simples, trátese de separarla de la claridad que les ha dado la distincion i considéresela no como una modificacion distinta de las que le precedieron o siguieron, considérele en suma como un solo elemento sin relacion alguna, i véase entónces la entidad en que viene a quedar reducida. Si conserva algun elemento positivo, es poco mas que cero. Esto sucede con las ideas simples; pasando a las compuestas, se ve la cosa con mas claridad. ¿Por dónde la idea compuesta de un cuerpo amarillo, pesado, ductil, etc., que se representa por la palabra *oro*, ha de ser anterior al juicio por el que reconocí i pronuncié que estas ideas estaban unidas i formaban la compuesta llamada *oro*? Igual refleccion podemos hacer sobre las demas de su clase.

§ XXXI.

Para desvanecer las dudas que pueden ocurrir sobre la primera distincion, sobre este acto importante que da principio a las nociones claras i determinadas, podemos señalar en él cuatro momentos diversos: 1.° Aparicion del *yo* bajo la primera modificacion: 2.° Aparicion del *yo* bajo la segunda modificacion i distincion espontánea de ésta i la primera, o reaparicion del *yo* bajo la primera modificacion i distincion de ésta i la segunda: 3.° Separacion espontánea del *yo* de las dos modificaciones, i distincion entre el elemento subsistente e idéntico i los variables i sucesivos, entre el *yo* i las modificaciones; i 4.° Separacion manifiesta del *yo* de ambas modificaciones, interposicion sentida del *yo* entre estas mismas modificaciones i distincion clara de ellas. El primer momento es bien perceptible; el yo no se revela inmediatamente, ha de aparecer por necesidad bajo el velo del sentimiento o de la modificacion; pero, ¿qué será en este primer instante de su existencia intelectual? Todavia no hai reconocimiento de la coexistencia de otras cosas, no hai distincion, no hai claridad; el yo se sentirá confusamente, se confundirá con la modificacion, será un todo sin límites ni restricciones, será lo oscuro, lo positivo i lo indefinido; será en suma el *unum* absoluto. Viene en seguida otra modificacion que es el segundo momento, i aparece el yo debajo de ella; pero esta modificacion posterior no puede arrojar a la primera sin que el *yo* esperimente una gran sorpresa, sin que su actividad excitada por este segundo golpe o este segundo llamamiento a la vida, deje de ponerse en ejercicio, salga al encuentro de estos fenómenos que le afectan, i los reconozca como compañeros de existencia. El yo en la primera modificacion A no era mas que A; al entrar B i arrojar a A,

al confundirse el yo con B i al recordar la novedad padecida en la sustitucion de la segunda a la primera modificacion, no podrá menos de distinguir a B de A, es decir, a sí mismo confundido con B de A que desapareció i con la que se habia confundido al principio. Pasará a A ya por una nueva impresion, ya por un recuerdo, se confundirá con ella i reparando que B ha desaparecido, distinguirá a sí mismo confundido con A de esta B con la que se habia confundido en el momento anterior. Estos tránsitos de una modificacion a otra, estas distinciones de las modificaciones, estas desapariciones, reapariciones, i estas confusiones sucesivas del yo, le abren el camino para el tercer momento en que reparando de algun modo que A i B son distintas, que desaparecen i reaparecen, i siempre queda algo subsistente que es el mismo, distingue al fin a este mismo elemento subsistente e idéntico de estas cosas variables i sucesivas, a este yo de las modificaciones. Con esta nueva luz se halla el yo con el sentimiento claro i distinto de sí mismo, i con este sentimiento i conocimiento se presenta en el teatro de la conciencia a sancionar i realizar los fenómenos que en él se presentan, a distinguirlos con claridad, separándose e interponiéndose sucesivamente entre ellos, i reconociendo sus límites respectivos. En el primer momento todo era oscuridad, el yo era la unidad solitaria abismada en sí misma, sin limitacion, sin accion, era poco mas que cero; en el segundo se introduce la claridad con la segunda modificacion, i mucho mas con las distinciones posteriores. En el tercero, esta claridad se aumenta con la fijacion de este yo por medio de la distincion de él i las modificaciones con que se habia confundido. Por último, estas operaciones que en los tres primeros momentos eran espontáneas, como que el yo confundido con las modificaciones apenas se conocia, se tornan claras i reflecccivas en el cuarto, luego que el yo poseyéndose ya a sí mismo, obra i se distingue de los mismos elementos objetos de su accion; aquí todo es claridad i apercepcion, aquí principia el desarrollo verdadero de la intelijencia.

§ XXXIII.

En este párrafo se dice que para hacer cualquiera distincion es preciso tener la idea del yo, i que esta abraza las de unidad, causa, sustancia i causa intencional. De aquí pudiera inferirse que nosotros reconocemos la posesion de estas ideas como condicion indispensable para pronunciar las distinciones i formar los primeros conocimientos. I como estamos lejos de opinar de este modo, advertimos para evitar equivocaciones, que creemos necesaria la posesion de la idea del yo para pronunciar las distinciones, que esta idea en su estado

actual comprende las cuatro indicadas, pero que de ellas solo se requiere la primera para las distinciones. Reconociéndose el alma como un elemento, uno, idéntico i subsistente, tiene cuanto es preciso para no confundirse con las modificaciones i reconocer sus diferencias respectivas.

§ XLVIII.

La derivacion del principio *todo medio supone un objeto determinado i una causa intelijente*, pudiera parecer no tan rigurosa i clara como haciéndola de los objetos esternos. Un reloj, una casa, un buque, un libro, etc., pueden parecer objetos mas a propósito para revelar la relacion entre los medios i el objeto, i entre éste i la causa intelijente, que las voliciones i pensamientos. Demostraremos que este concepto es mui equivocado. Un reloj, un buque se nos presentan enlazados con cierto i determinado objeto, porque he visto que ambos son la obra de una causa intelijente, a saber, el relojero i el arquitecto o constructor; si no se tuviera idea de éstos ni de que eran las causas de estas obras, era imposible que se hubiese tenido idea del objeto concebido, i menos de que dichas obras habian sido construidas con este mismo objeto. Por consiguiente, la relacion que revelan estos hechos tiene por oríjen la creencia en la intencionalidad de las causas, *relojero, arquitecto*. Veamos pues ahora si esta creencia se apoya meramente en hechos esternos, o si suponen la indicacion de algun principio tomado de la rejion interna. ¿Por qué creemos que el relojero i el arquitecto son causas intelijentes? Porque les vemos obrar como tales, es decir, porque reparamos que obran en el mismo órden en que obramos nosotros, que hallándose en una circunstancia determinada practican la misma série de actos que hubiéramos practicado nosotros puestos en las mismas circunstancias; luego la creencia en la intelijencia e intencionalidad de las causas esternas, se funda en un raciocinio compuesto de un hecho (la observacion del modo con que obran estas causas) i de un principio deducido de la observacion de nosotros mismos, principio que no puede ser otro que este: *causa intelijente es la que obra con un objeto determinado*. De lo que se deduce, que la creencia en los hechos espuestos se halla tan distante de fundar inmediatamente el principio *todo medio supone un objeto determinado, etc.*, que por el contrario lo supone.

§ XLIX.

Tan importante es sancionar la evidencia de los principios absolutos que no creemos superfluo, amplificar las reflexiones espuestas en los párrafos XLIX i LII. La evidencia de estos

principios no solo se deriva de la imposibilidad de negarlos en la rejion pura, adonde los eleva la abstraccion deductiva, i del privilejio particular de ser los únicos que pueden tocar la esfera absoluta; tambien dimana de la multitud innumerable de hechos en que se apoyan i de la imposibilidad absoluta de falsificarlos. Tres son las esferas de observacion en que puede ejercitarse nuestro entendimiento: sensaciones o sentimientos, pensamientos i voliciones; de ellas las mas ricas son las dos últimas, porque a cada sensacion corresponde por lo ménos un acto de atencion, otro de distincion, de union, i otro, finalmente, de volicion. Si los principios absolutos se deducen de todos los hechos comprendidos en las últimas secciones del campo de la esperiencia, debemos confesar que se apoyan en una multitud de hechos algo mas que considerable para que se les tenga por evidentes. I que esta última proposicion es cierta, no cabe duda: ya hemos demostrado que la atencion es un fenómeno distinto de la sensacion; i que uno de sus caracteres mas señalados es la de ser no una pasion, o mera afeccion producida por los ajentes esternos, sino una verdadera accion que parte de adentro a fuera, que tiene su oríjen en el fondo de nosotros mismos. En la distincion i union se percibe este carácter con mas claridad; en la distincion despues de recibidas i atendidas las dos modificaciones, nos separamos de ellas i pronunciamos que no son las mismas, es decir, nos separamos primeramente i despues nos interponemos para sancionar la existencia individual i distinta de ambas, para realizarlas aplicándoles el sello de la unidad. Cuando unimos dos o mas ideas, no recibimos solamente sensaciones como pretenden los sensualistas, sino que de todas las sensaciones distinguidas i convertidas ya en ideas formamos un grupo o una totalidad por medio de la induccion del principio de la causalidad i el trasporte que hacemos a la naturaleza del *unum* de causa que reconocemos en nuestro yo. Estos actos son especiales i determinados, en ellos el alma cambia de estado, o hai una verdadera accion i todos emanan del alma como lo manifiesta claramente el sentimiento íntimo. De la volicion poco tendríamos que decir, advirtiendo que es tan palpable la actividad del alma en este fenómeno, que muchos filósofos quieren borrar la atencion i demas actos puramente intelectuales substituyéndoles la voluntad. Mas, para desvanecer cualquiera duda reparemos que cuando el hombre *quiere*, se halla tan distante de ceder ciegamente al poder de la sensacion, como debia ser necesariamente en el caso de que la volicion fuese una mera sensacion, que por el contrario pugna muchas veces con ella i sale victorioso de esta lucha. Podemos advertirlo en todos aquellos casos en que nos sometemos voluntariamente a sensaciones dolorosas, i en los que con la misma libertad nos privamos de las agradables; luego en todas las voliciones o determinaciones de

la voluntad, el alma es la que se decide a abrazar éste o el otro partido, el alma es el principio de la accion llamada volicion. La esfera del pensamiento i la de la volicion son pues dos teatros de actividad donde advertimos una multitud de fenómenos que nos revelan el misterio de la produccion i lo positivo de los principios absolutos. En efecto, a ¿qué se reducen estos fenómenos? Todos pueden comprenderse en estas dos proposiciones, *yo pienso, yo quiero:* porque en ambas hallamos comprendidas las cuatro ideas absolutas i los principios correspondientes. En la primera *yo pienso*, hallamos la produccion del pensamiento por el yo, hallamos al pensamiento comenzando a existir en el yo, existiendo por el yo, i siendo producido por el yo, hallamos, en fin, los dos elementos *lo que comienza a existir*, la causa i la relacion íntima que los une. Esta proposicion *yo pienso* no indica solamente un acto especial i determinado, espresa el poder del yo, la propiedad de pensar que le es inherente; nos da pues los dos términos: *propiedad, sustancia, calidad i ser*, i la relacion que los une, lo que se espresa por el principio, *toda calidad o propiedad supone un ser real en quien reside*, esto es, *una sustancia.* De las ideas *sustancia i causa* a la de *unidad*, i de las de *propiedad i todo lo que comienza a existir* a la de *pluralidad*, no hai mas distancia que la de una abstraccion sencilla i óbvia; de consiguiente, la espresion jeneral *yo pienso*, me revela igualmente los dos estremos, *unidad i pluralidad*, i la relacion que espresa el principio *toda pluralidad supone la unidad*, en otros términos mas característicos i espresivos, *toda unidad se desenvuelve o aparece en la pluralidad.* En la otra proposicion *yo quiero*, hallamos estos mismos elementos i ademas la intencionalidad de la causa intelijente, i el principio correlativo a estas nociones. *Yo quiero*, significa yo quiero proporcionarme este u el otro efecto, i como solo se logra por tales medios, quiero valerme de estos mismos medios; en suma, en el hecho jeneral *yo quiero*, hallamos los *medios, el objeto, la causa intelijente* i la relacion que une todos estos términos, lo que se espresa por el principio *todo medio supone un objeto determinado i una causa intelijente.* Dijimos que a cada sensacion corresponden por lo menos dos o tres actos intelectuales i uno de la voluntad; de lo que inferimos que los principios absolutos se apoyan en un número de hechos algo mas que considerable para fundar la jeneralizacion. Dijimos *dos* o *tres*, pero el esceso es mucho mayor. Interróguese cualquiera a sí mismo, vea cuántas ideas distintas se le ocurren en cada espacio de tiempo correspondiente al de una, dos o mas sensaciones, i notará que este número es inasignable. Pues todas estas ideas van acompañadas de todos los actos de atencion que ejercita el alma en cada una, i estos actos son distintos de los que se ejercitan sobre las

dos o tres sensaciones recibidas, porque la condicion de la perceptibilidad de las sensaciones es su elaboracion por las facultades intelectuales. Estas reflexiones bastarian para hacernos descansar sobre la evidencia absoluta de los cuatro principios; todavia hai mas: la única esfera de donde no se deducen inmediatamente es la de las sensaciones, pero si aqui faltan los hechos base de la deduccion, hallamos tambien que no hai otros que los desmientan, i que aun es imposible encontrarlos. Si hubiera alguno con este carácter, deberia presentarnos por una parte las ideas de *lo que comienza a existir*, *las calidades i pluralidades*, por otra *la sustancia*, *causa i unidad*, i alguna idea o elemento enlazado necesariamente con las primeras ideas i separado de las últimas, o por la inversa, unido necesariamente con éstas i separado de las primeras. Esta manifestacion no podria hacerse sin presentar desnudos i puros los elementos *sustáncia*, *causa i unidad*, i ya hemos manifestado que esto es absolutamente imposible en la rejion de las sensaciones. Podremos observar una cantidad de cosas cualesquiera como piedras, árboles, frutas, i manteniéndonos solamente en la rejion sensible, no hallaremos mas que sensaciones, es decir, los términos *lo que comienza a existir*, *repeticion de lo que comienza a existir*, o la base de la idea de las propiedades corpóreas, *sucesiones*, o la base de las ideas de *pluralidad;* pero la sustancia, la causa, la unidad, nó. Estos se estraen de la rejion interna i se inducen a la esterna. Luego, si por una parte descubrimos una infinidad de hechos que nos manifiestan la íntima correlacion de todos estos términos, i por otra es imposible descubrir su incompatibilidad, los cuatro principios que espresan estas relaciones, están revestidos de toda la evidencia que puede apetecer nuestro entendimiento.

§. LXIX i § LXXIV.

En estos párrafos se establece a la infinidad por carácter de las ideas de espacio i duracion i al mismo tiempo se asegura que estas ideas i la del infinito no pueden entrar al entendimiento por el canal limitado i estrecho de la sensacion. Podrá preguntar alguno ¿cómo se concilia esta proposicion con la jeneral establecida en el resúmen de la primera parte que toda idea debe ser una modificacion o un sentimiento? ¿No es mas claro i exacto reconocer una facultad llamada razon cuyo oficio es formar ciertas ideas que no se derivan inmediatamente de la esperiencia e imprimirles el carácter de necesidad e inmutabilidad? La satisfaccion de esta duda no es de poco momento, pues ella puede precipitarnos, ya en la opinion de las ideas innatas, ya en la de los sensualistas que desnaturalizan estas ideas para ser consecuentes con su principio jeneral, ya

en la esplicacion de esta facultad misteriosa llamada razoñ cuyos procederes se indican i no se esponen i a cuya accion no se señalan límites fijos i positivos. Debemos pues proceder con mucho tiento i exijimos del lector un poco mas de la benévola atencion que nos habrá prestado.

En primer lugar, sentemos que la duracion i el espacio son dos formas del infinito; lo que distingue particularmente a este elemento es no tener límites i envolver al que los tiene o a lo finito, i este carácter distingue eminentemente al espacio i a la duracion; al espacio, pues es el continente de la materia criada i de cuanta sea imajinable; a la duracion, porque esta es el continente de los acontecimientos o sucesiones verificados e imajinables: luego el oríjen de las ideas de espacio i duracion debe ser el mismo que la del infinito. La cuestion queda pues reducida a indagar si el sentimiento da oríjen a la idea del infinito, i en este caso cómo esta idea conserva su carácter, siendo el del sentimiento finito i limitado. Que si tenemos idea del infinito, debe aparecer en la conciencia o en el sentimiento, no cabe duda, pues lo que no se contempla en este teatro interior de nosotros mismos, es para nosotros como si no existiese. Rejístrese cualquiera otra idea i se verá que en su oríjen solo ha sido una modificacion del alma causada ya por los ajentes esternos, por la misma alma, u otras causas. ¿Por qué, pues, se ha de escluir de este número a la del infinito? Si la dificultad que nos obliga a hacer una escepcion a la regla, es que esta idea se desnaturalizaria pasando por el canal limitado de la sensacion, quedará allanada fácilmente si descubrimos algun sentimiento que no tenga este carácter. Veamos ahora si la cosa es posible; lo que establece límites a un fenómeno es la distincion entre este fenómeno i otro cualquiera: un fenómeno que no se conoce como distinto de otro, no estará limitado, será infinito; de consiguiente si se nos da un sentimiento anterior a la distincion, podemos decir que este posee todos los caracteres necesarios para ser el material de la idea del infinito. Pues este sentimiento existe por necesidad; no puede haber distincion sino entre dos modificaciones ya existentes, i estas no pueden aparecer a un mismo tiempo sino por lo menos en dos instantes sucesivos; luego cualquiera de estas modificaciones que aparezca primero en la conciencia, debe presentarse con el carácter de ilimitada; luego tenemos por necesidad un sentimiento que puede ser el material de la idea del infinito. En efecto, en la primera sensacion, el alma debe sentirse a sí misma i tener alguna vislumbre de su existencia; este principio de conocimiento será bastante oscuro, pues como lo hemos repetido tantas veces, la claridad no viene sino de la distincion; pero será alguna cosa positiva, algo mas que cero, i este conocimiento que es uno idéntico, ilimitado, pues todavia no aparecen diferencias, es el mismo del infinito. Véa-

se cualquier elemento de los que entran en esta última idea i se le hallará precisamente en la primitiva del yo solitario i oscuro. Por esta razon se habia dicho en la primera edicion de esta obra i en los últimos párrafos de la Seccion primera, que el infinito era el primer elemento de los conocimientos que aparecen en la conciencia. Mas esta idea no es ni puede ser clara, i la que tenemos del infinito es clarísima; por tanto es preciso señalar ese sentimiento en que aparece despues del primer momento de la vida intelectual. Sigamos el desarrollo de los actos intelectuales i lo hallaremos. Despues de la primera modificacion aparece la segunda, lo que orijina la distincion de una de las modificaciones, i de la otra confundida con el yo; la repetida sucesion de estos actos prepara la percepcion del yo permanente e invariable, de las modificaciones variables i sucesivas, del *unum* idéntico subsistente, teatro de las modificaciones que las abraza en toda su estension i las sanciona, i de los elementos múltiplos, variables, limitados que nacen i mueren en el yo: en suma, prepara la distincion entre estos dos elementos. Detengámonos un poco en este acto i examinémos qué datos nos suministra su análisis. Aquí distingue el alma los elementos variables limitados i sucesivos del unum idéntico i permanente que los abraza a todos; el sentimiento que da lugar a la idea de este unum es el de su permanencia e identidad en medio de las variaciones, i la idea que de él resulta es tan cierta i positiva, como las de las mismas modificaciones i los elementos variables. Decimos mas; esta idea posee estos caracteres de un modo tan esencial, que los mismos que reconocemos en las modificaciones son derivados de los que constituyen al unum idéntico i permanente. En efecto, si las modificaciones son algo para el alma, es porque pasan i existen en el yo uno i positivo, que se confunden con ellas o aparece por ellas; destruido este único asiento de la realidad, las modificaciones se desvanecen i aniquilan. I preguntamos ahora, ¿cuáles son los caracteres de la idea del infinito? Interrógnese a esta idea como se quiera, i no se hallará mas que la carencia de limitaciones i variaciones, i la absorcion de estas mismas variaciones i limitaciones. Ahora pues, en el unum permanente e idéntico del yo hallamos lo primero, porque las limitaciones recíprocas i verdaderas solo existen en las modificaciones i el unum permanente es uno i simple; en este unum hallamos tambien la absorcion de lo finito; el unum del yo es el teatro de las modificaciones, estas aparecen en él en su totalidad, i allí mueren para dar lugar a otras nuevas; fuera del unum no tienen realidad, son nada; luego el sentimiento que orijina la idea del unum es el mismo que constituye el material de la idea del infinito. Esta absorcion de las modificaciones por el unum o teatro de la conciencia, reviste al in-

finito de las ideas de capacidad i por último de las de espacio i duracion. El yo absorve a las modificaciones, i como estas comienzan a existir i son limitadas, corresponden por el principio de la causalidad a otras tantas causas limitadas, i asi como las modificaciones en cuanto modificaciones i en cuanto limitadas suponen un teatro que las absorva, asi sus causas en cuanto limitadas suponen tambien un teatro vasto que las abrace a todas, un espacio infinito. Por lo que toca a la duracion decimos lo mismo; el unum del yo absorve a las modificaciones en cuanto limitadas, estas modificaciones en cuanto modificaciones relativas del unum son cosas que pasan en el unum pensante, verdaderos acontecimientos de este unum; i así como éste abraza a las modificaciones en cuanto modificaciones, asi tambien las abraza en cuanto acontecimientos, de lo que resulta que todo acaecimiento en cuanto acaecimiento debe suponer una cosa permanente i una duracion, i que todos los acontecimientos deben suponer una duracion infinita. Resulta igualmente i por conclusion jeneral que en el primer hecho de la conciencia hallamos los materiales de las idéas espacio, duracion e infinito. Como el entendimiento procede sujeto a ciertas leyes rigurosas i todos los hechos intelectuales son homojéneos, podemos confirmar estos resultados observando cualquiera clase de ideas o al mismo entendimiento en sus desarrollos ulteriores. Tomemos cualquier pensamiento i sea por ejemplo el de una piedra; este objeto es para nosotros una causa de las sensaciones dureza, pesantez, color oscuro, etc.; pero la idea de causa ha sido trasportada a fuera en virtud del principio de causalidad deducido inmediatamente de nosotros mismos; solo nos quedan sensaciones; estas por ser distinguidas necesitan pasar todas por el unum, ser envueltas por el unum, limitarse recíprocamente i realizarse en seguida por la aplicacion de este unum i la limitacion establecida por este mismo unum; en las solas sensaciones de la piedra hallamos pues los elementos necesarios para la formacion de las cuatro ideas espacio, duracion, finito e infinito. La reflección pasa aun mas adelante. Esta idea del infinito i de sus formas espacio i duracion deducidas del unum permanente parece que tiende a establecer la infinidad en el unum de nuestro yo i hacerlo el centro i principio de la existencia, o bien a confundirse con sus mismas formas, mui en particular con las del espacio. No hai duda el unum idéntico i permanente es el primer principio de la existencia intelectual, pero no de la real. El yo reconoce que ha comenzado a existir, pues no recuerda existencia anterior a una época determinada, luego ha sido una cosa continjente que debe tener una causa, la materia debe entrar asimismo en esta categoria por ser mas imperfecta que el alma i porque siendo un agregado de partes distintas i divisibles está sujeta

a la produccion i destruccion. De consiguiente la materia i el alma en cuanto seres continjentes i sucesivos suponen otro ser que haya dado oríjen a una i otra i que de alguna manera (si podemos asi esplicarnos) la absorva; un ser *in quo vivamus moveamur et simus,* eterno e infinito en sí mismo, un Dios. Si esto es indubitable o si es una conclusion lejítima de antecedentes claros i positivos, concebiré desde entónces a este mismo ser como omnipotente i omniciente en todos i los mínimos puntos de la existencia, como es en sí mismo en todo i por do quier infinito, simplicísimo i purísimo; no confundiré su idea ni con la del infinito impropiamente dicho o lo indefinido ni con otra alguna, ni aun con la del espacio eterno i necesario si se quiere, pero conmensurable i limitable. De aquí en fin se infiere, que siendo la creencia en la existencia propia i de la materia, una confesion tácita de sus limitaciones, lo es tambien de la existencia de la Divinidad, que cada proposicion como que es la espresion de la existencia, es de algun modo un himno, i que el ateismo es una palabra sin sentido o la misma nada. Bajo este punto de vista deben considerarse las pruebas que da Leibnitz de la existencia de Dios procediendo de la existencia del ente continjente a la del ser necesario, la que da Descartes de este mismo ser infinito por la idea de lo finito. Una sola dificultad quedará i es, si la idea del infinito es resultado de distincion, i si toda distincion es limitacion; la formacion de esta idea es su misma destruccion. La solucion de esta dificultad no es tan embarazosa; toda distincion es una limitacion, mas esto se verifica en las modificaciones que pasan en el *unum* de la conciencia, en una palabra, en todo lo finito; en la que aclara las ideas de finito e infinito, la hai ciertamente respecto de la idea de lo finito, porque apareciendo este en lo infinito o delineándose en él como en un cuadro, hemos de divisar en éste una sobra de positivo donde no se halle lo finito, un punto donde se halle i otro donde no se halle lo finito, en suma, un límite. En órden a la idea del infinito, no hai una verdadera limitacion, porque este elemento es el *quid positivum* en que aparece lo finito; si donde está lo finito no estuviese lo infinito, podria tener lugar la dificultad, pero el unum teatro de las modificaciones no solo permanece en ausencia de estas mismas, sino que existe debajo de ellas. La negacion propia de la distincion i que debe hallarse por necesidad en ambas ideas distinguidas finito e infinito, no recae sobre una misma cosa; en la de lo infinito es la negacion de los límites o de la finito, i en la de esta idea es la negacion de lo positivo o la afirmacion de los límites; cuando se dice lo infinito no es lo finito, se quiere decir lo infinito no tiene límites, i cuando se dice lo finito no es lo infinito, se asegura que lo finito no tiene una positividad ilimitada. Por este motivo aunque

haya una negacion i limitacion, en la distincion que aclara a las dos ideas, se halla mui léjos de destruir la esencia de la idea del infinito.

§ LXXXVIII.

Para comprender mejor el error de los escolásticos, es preciso anticipar algunas observaciones sobre las ideas abstractas: éstas segun lo dice la misma voz, son ideas apartadas, esto es, ideas separadas de las demas con que estan unidas i con las que forman los grupos llamados ideas compuestas. Si son ideas separadas, primeramente deben haber sido ideas verdaderas i por lo mismo elementos particulares distinguidos i unidos o no unidos; despues se les ha separado, ya por la comparacion, ya por la induccion i se les ha considerado aparte en virtud del signo que las presenta solas al entendimiento. Puestas en este grado, pueden ser o no jenerales; lo son las abstraidas por la comparacion porque entonces quedan despojadas de sus diferencias características, son predicables de todas las compuestas con que estan unidas, i por consiguiente forman no un individuo sino una clase, una especie o jénero. No son jenerales las formadas por la abstraccion inductiva, porque no habiendo habido comparacion entre ellas i las demas de su clase, conservan todos los elementos individuales con que se formaron la primera vez. Por ejemplo, la idea *blanco* abstraida por la comparacion del color del papel, de la nieve, cal i marfil, no conserva los elementos partículares de cada uno de estos colores, sino lo comun a todos ellos, i por lo mismo es predicable de la idea papel, marfil, esto es, jeneral; mas esta misma idea *blanco* abstraida esclusivamente de la idea papel conserva todos los elementos particulares del color de este cuerpo, solo es predicable de la idea de este cuerpo i no puede dejar de ser particular. Cuando formamos las ideas compuestas individuales, principiamos por los elementos que las componen, no por los elementos separados por la abstraccion inductiva, i menos todavia por los productos de la comparativa o las ideas jenerales, pues la abstraccion supone de antemano union o composicion, sino por los mismos elementos particulares sin relacion alguna de composicion i abstraccion; i despues de distinguidos i conocidos los agrupamos i abstraemos. De aqui resulta que es falsa esta proposicion: *nuestros conocimientos principian por las ideas universales o jenerales*, porque lo universal es lo deducido de todos los individuos de una clase o jénero, predicable de todos i cada uno de los que componen esta clase, i por consiguiente posterior a la idea de todos i cada uno de ellos. Resulta igualmente la falsedad de esta otra: *nuestros conocimientos principian por las ideas*

abstractas, ya formadas por comparacion, ya por la deduccion inmediata; i que solo es cierta esta: *nuestros conocimientos principian por las ideas elementales*, pues aunque las ideas abstractas sean las mismas que fueron elementales, éstas en cuanto elementales no son abstractas. Esta esplicacion manifestará con claridad el oríjen del error de los escolásticos sobre la prioridad de los universales respecto de las ideas particulares. Advirtieron que nuestros conocimientos principian por las ideas mas sencillas o que se adquieren en actos sucesivos, vieron que los universales eran estas mismas ideas i de aquí sacaron por consecuencia que los universales eran los principios de los conocimientos. Si hubiesen advertido que estos principian no por los universales en cuanto universales, sino en cuanto particulares; i que solo despues de la comparacion de las ideas compuestas i de la abstraccion posterior despojamos a estos elementos del carácter de particulares, i los elevamos a la clase de universales o representativos de las diferentes clases, no hubieran sentado tan redondamente la proposicion sobre el privilejio de estas ideas, hubieran evitado el error de que solo se encuentra la verdad subiendo a las nociones mas elevadas, i su filosofía habria sido mas práctica i esperimental. Mas esta pequeña inadvertencia los estravió, i ella determinó el carácter de su método i doctrina. Tan cierto es que en esta ciencia son los errores de una transcendencia grandísima, i que para marchar en ella con seguridad ninguna precaucion es supérflua!

SECCION SEGUNDA.

TEORIA DE LAS RELACIONES.

§ CVI.

QUE SE ENTIENDE POR RELACIONES DE NUESTRAS IDEAS, E IMPORTANCIA DE SU CONOCIMIENTO.

Acabamos de manifestar que los últimos elementos del pensamiento coexisten simultáneamente i que el uno es enjendrado por el otro. Esta coexistencia i jeneracion da lugar a la inseparabilidad de los dos elementos, i al conocimiento de su dependencia recíproca. Lo uno coexiste con lo múltiplo en todos los hechos mentales; no puede pensarse en el primero sin pensar en el segundo, ni tampoco en éste sin referirse al primero; ambos se sostienen, se oponen i se aclaran. Esta union recíproca de los dos elementos produce un tercer conocimiento que es el de la relacion que los liga. Cuando por la distincion digo: lo uno i permanente no es lo múltiplo i variable, no solo reconozco a cada uno de ellos, sino tambien que no son una misma cosa. Si por la observacion que hago sobre mí mismo, establezco que lo uno aparece en lo múltiplo, i que en realidad lo produce, conozco igualmente fuera de los dos elementos la jeneracion que se espresa. El conocimiento de las relaciones es importantísimo: puede asegurarse que sin él no presentarian las ideas mas que un caos donde no se hallaria utilidad ni reposo. Destrúyanse las diferencias que se reconocen en los diversos objetos de la observacion i no se tendrá idea alguna de cosa limitada, determinada o total; no habrá en los conceptos la claridad que resulta de la distincion, todo será insubsistencia i oscuridades. Destrúyanse las uniones de las ideas; los elementos de los conocimientos podrán presentarse claros i distintos, pero sin órden alguno; se empujarán unos a otros sin intermision, el alma no podrá detenerlos, ni pasar de unos a otros, no tendrá el menor dominio en ellos, será un cuadro en que se representan las caprichosas e inesperadas combinaciones de la casualidad. Restablézcanse ahora las relaciones i se verá suceder la luz a las tinieblas, el órden a la confusion. Por medio de la distincion quedarán demarcados los límites de cada una de las partes del cuadro fenome-

nal, i por medio de las uniones se irán ligando partes a partes i formando diversas totalidades; se ligarán despues estas mismas totalidades, i el alma podrá echar una ojeada al seno de la conciencia i contemplar en el, un todo claro, harmonioso i cabal. Para acabar la esplicacion de la jeneracion de nuestros conocimientos es preciso abrazar junto con la teoría de las ideas, la de sus mútuas relaciones; la primera ha sido el objeto de la seccion anterior; la segunda será el de la presente.

§ CVII.

DIVISION DE LAS RELACIONES EN REALES I ACCIDENTALES.

Las relaciones de nuestras ideas pueden dividirse en reales i accidentales; por las primeras entendemos las que tienen un principio real i existente en la naturaleza, i por las segundas las formadas accidentalmente i propias de éste o el otro individuo; por ejemplo, una persona puede haberme regalado un reloj o un vestido; la idea de este vestido o reloj está enlazada con la idea de la persona que me lo obsequió, i con la de un relojero o sastre, i las representa a ambas al entendimiento; pero estas dos relaciones no son las mismas, la primera solo existe en mi mente i no puede ser conocida por los que no tienen noticia del obsequio; la segunda es una relacion que existe en la naturaleza i que reconocen todos los que miran el reloj o el vestido, pues todos deben considerarlos como efectos de una causa intelijente; la primera relacion solo es relativa e individual, la segunda tiene un carácter mas jeneral; la primera es un enlace fortuito formado tal vez mecánicamente, i la segunda un conocimiento real i verdadero. Estas dos clases de relaciones correspondientes a los dos elementos, el fenomenal variable i sucesivo, i el real, permanente i productor, componen toda nuestra vida intelectual; por ellas recorremos los diferentes estados de nuestra alma, la série de fenómenos que se han sucedido; por ellas establecemos el órden entre estos mismos fenómenos i regulamos la marcha de nuestro entendimiento. El acierto estriba en no confundirlas, en no creer relacion real la que solo es fenomenal i accidental, i en no tomar por fenomenales las reales i efectivas.

§ CVIII.

DOS CLASES DE RELACIONES ACCIDENTALES.

Los filósofos han reducido las relaciones a varios capítulos. Las accidentales pueden comprenderse en estas dos: *coexistencia de lugar i tiempo*, i *contraste u oposicion de las ideas*. La primera es bastante clara: la vista de la casa en que nos educamos nos recuerda nuestras primeras diversiones, las amista

des que contrajimos, los profesores que nos instruyeron i en suma, cuanto ha ocurrido en el lugar donde corrieron los primeros dias de nuestra vida. Igual cosa nos sucede, cuando traemos a la memoria algo de lo sucedido en el paseo que hicimos con nuestros amigos, en los viajes, en el teatro, en una casa particular. Siempre que han coincidido en un mismo lugar diversos acontecimientos, las ideas que formamos de ellos se ligan entre sí i se recuerdan mútuamente. La coexistencia en el tiempo produce los mismos efectos; lo que coexiste en el espacio coexiste igualmente en el tiempo, i de consiguiente esta lei se puede demostrar con los mismos ejemplos que la anterior; ademas, los acontecimientos simultáneos se ligan entre sí aunque el teatro en que se efectuaron sea mui diverso i esté mui distante; la venida del Mesias nos recuerda el fin del reinado de Augusto; la primera caida de Bonaparte recuerda a los chilenos la fatal jornada de Rancagua i el restablecimiento de la opresion. La segunda lei es tambien mui óbvia; la idea de Aquiles, el mas valeroso de los griegos, nos recuerda la de Tersites el mas cobarde de los que se hallaron en el sitio de Troya; la pompa i grandeza de los reyes, nos hace volver los ojos a la cabaña sencilla i tranquila del labrador; de la idea del animalillo llamado *arador* saltamos a la del elefante, i de las grandes masas que pueblan el firmamento, descendemos de un golpe hasta los cuerpos mas menudos e imperceptibles. Siempre los estremos de una série se están tocando en nuestro entendimiento i de la idea del uno pasamos con rapidez a la del otro.

§ CIX.

REDUCCION DE AMBAS A LA DE INMEDIATA SUCESION.

Estas dos leyes pueden comprenderse en la de inmediata *sucesion* i la fórmula jeneral será esta: *las ideas se ligan accidentalmente i se recuerdan unas a otras en virtud de su inmediata sucesion.* En la coexistencia de lugar la cosa es bastante clara; las ideas de las diversiones habidas en la casa donde nos educamos, de los profesores, amigos, etc., no se recibieron en un solo momento o simultáneamente, sino en un órden sucesivo; esta sucesion tambien fué inmediata, porque con la idea de los profesores formamos las de los estudios, de los amigos. Las mismas reflecciones se aplican a la coexistencia en el tiempo, en los sucesos contemporáneos ha habido sucesion de ideas i sucesion inmediata; junto con la idea del primer suceso hemos formado la del posterior; i continuamente hemos estado pasando de la idea del uno a la del otro. Mayor dificultad sufre la lei del contraste u oposicion, porque léjos de divisar sucesion entre las ideas, solo se descubre la mayor distancia; no debe-

mos empero equivocarnos por lo que aparece a primera vista. Las ideas contrastadas se suceden con frecuencia en la conversacion; cuando se habla de un estremo, luego se toca el otro, de lo que resulta que aunque dichas ideas estén distantes, se nos presentan siempre unidas en el trato con los demas hombres. Por otra parte, siempre en nuestros pensamientos estamos aproximando los dos estremos, sea porque las impresiones que éstos hacen son mas fuertes i se alcanzan unas a otras, sea por el placer de recorrer las ideas intermedias, o el que nos proporciona la impresion viva i enérjica que resulta del contraste o la oposicion. De todos modos siempre es cierto, que si las ideas contrastadas se enlazan mútuamente, es porque en alguna ocasion se han sucedido.

§ CX.

RELACIONES REALES.—IDENTIDAD, DIVERSIDAD, CAUSALIDAD I ANALOJÍA.—ORÍJEN DE LA DE IDENTIDAD.

Las relaciones reales pueden reducirse a cuatro capítulos, a saber: identidad, diversidad, causalidad i analojía. La relacion de identidad es la que existe en la idea de un individuo que observé ayer o ántes, i la del mismo individuo que observo ahora, i por la que reconozco, que el individuo de ayer es el mismo de hoi. Esta relacion es real; siempre se forma en virtud de un elemento existente en la naturaleza que me hace pronunciar esta identidad. Si el individuo hubiese variado de figura, color i tamaño, lejos de parecerme el mismo que habia observado ántes, seria enteramente distinto. No hai duda, la relacion de identidad es la opuesta de la de diversidad, i asi como para formar esta es preciso que haya en la naturaleza algo que me obligue a pronunciar la diferencia, asi tambien para formar la de identidad es preciso que haya algo que me haga reconocer la falta de esta diferencia, la continuacion, i permanencia de un mismo ser o modo de ser. Pero ¿en qué parte de la naturaleza hallamos esta permanencia, en el mundo esterior, en la observacion de los objetos distinto del yo, o en el mismo yo? A primera vista parece que la identidad debia hallarse en una i otra, pues si decimos, yo soi el mismo que fuí ayer i que lo era ántes, tambien decimos este árbol, esta piedra, son los mismos que observamos ayer u otro dia. Esto si no es rigorosamente hablando, un error, no alcanza a ser una verdad; nunca podemos asegurar que las impresiones recibidas en un momento determinado sean las mismas que en otro momento distinto; nuestros órganos o los objetos padecen alguna alteracion, o hai alguna diferencia en la luz, posicion, etc.; pero suponiendo que esto no sea cierto i que no hallemos la menor diferencia entre dos impresiones distintas, podemos reparar que la idea

de identidad es en suma la de permanencia i de duracion, i ya hemos demostrado que ésta no se deriva de la rejion sensible. La relacion de identidad no puede encontrarse sino en la observacion dél yo; este yo permanente en medio de las modificaciones i que se conserva todo entero en cada una de ellas, es lo que nos hace concebir, que una cosa puede ser siempre la misma a pesar de las diversas modificaciones que sufra o de las diferentes formas en que aparezca. En efecto, cuando conocemos, al yo idéntico i uno como causa de las modificaciones que produce, unimos la idea de causalidad a la de identidad i permanencia; i por igual razon cuando reconocemos la existencia de las causas esternas en virtud de sus efectos peculiares i de la aplicacion que hacemos del principio absoluto, *todo lo que comienza a existir tiene una causa*, aplicamos tambien a estas causas la idea de identidad o permanencia, i creemos que las causas árbol, piedra, permanecen siempre las mismas a pesar de las variedades que en ellas se observan i aun de las modificaciones que se les hace sufrir.

§ CXI.

ORIJEN DE LA DE DIVERSIDAD.

La relacion de diversidad aparece entre las ideas de las cosas distinguidas. Esta relacion es tambien real; si yo distingo al sabor dulce del amargo, es como lo dijimos en la primera parte, porque hai algo en la naturaleza que me obliga a reconocer esta diversidad, o porque la diferencia entre los dos sabores, es una cosa sujeta a la observacion de todos los hombres. El campo donde el alma puede descubrir esta relacion es el yo i las cosas distintas del yo; en ambos halla elementos diversos o sujetos a la distincion, pues al yo se le puede distinguir de sus modos i a estos entre sí. No debe, empero, olvidarse que para formar cualquiera distincion es preciso haber formado la idea de unidad, i aplicar esta última a los elementos distinguidos, de modo que el fundamento de toda distincion es el *unum* permanente, que se interpone entre ambos elementos, que apareciendo en ellos i permaneciendo siempre el mismo, los determina i los considera como otros tantos todos distintos. Establecida la relacion de diversidad entre dos ideas, se corre entre ellas una línea de separacion que las circunscribe, las limita i las fija en la mente con claridad.

§ CXII.

ORÍJEN DE LA DE CAUSALIDAD.

La relacion de causalidad o produccion, es la que hai entre las ideas de causa i efecto. La realidad de esta relacion se re-

conoce observando que no podemos pensar en la idea de sensacion sin pensar en la de cuerpo, ni tampoco en la de pensamiento sin referirnos al instante a la de ser intelijente, en suma, que no podemos separar la idea de efecto de la de causa. Que tambien hai algo en la naturaleza que nos hace formar esta relacion, nadie lo dudará si repara, que no es lo mismo la relacion que liga a las ideas de dos sonidos sucesivos, que la que hai entre la idea de estos mismos sonidos i la idea de las vibraciones del cuerpo sonoro que los arroja; i si tambien advierte que la última relacion es una cosa que el alma no puede dejar de concebir, i que de consiguiente, se funda en una cosa objetiva o sujeta a la observacion. Por lo que toca al oríjen de esta relacion, ya hemos manifestado en la primera parte que es del todo imposible descubrirla inmediatamente en los fenómenos del mundo esterno que solo presentan sucesiones; que el alma la descubre en la observacion de sí misma, que allí la concibe en su forma empírica o concreta, despues por medio de la abstraccion deductiva despoja el hecho de todo lo particular i determinado, i se eleva hasta la percepcion absoluta del principio absoluto, *todo lo que comienza a existir tiene una causa;* últimamente, que solo por medio de este principio descubre la causalidad en el mundo esterno.

§ CXIII.

NATURALEZA I ORÍJEN DE LA DE ANALOJÍA.

Resta la relacion de analojía o la de dos ideas que tienen algun elemento comun, v. gr., las ideas de una rosa i un clavel particular, si tienen de comun la grandeza especial de sus formas, la brillantez de sus colores; las de dos caballos particulares, si fuera de las calidades comunes a los individuos de su especie, tienen un mismo color, una misma marcha, la misma proporcion en sus miembros. No es tan fácil averiguar si esta relacion pertenece a las reales o accidentales, porque en ella aparecen los caracteres de unas i otras. Primeramente los de las accidentales; si las ideas de los dos caballos estan ligadas en mi entendimiento, es porque inmediatamente se han sucedido; yo observé al primero i reparé en la belleza de su color i de sus formas, estas formas i este color se ligaron en virtud de la inmediata sucesion con todas las demas calidades del caballo; observo despues al segundo, veo tambien los mismos colores i las mismas formas, i esta idea me recuerda las propiedades del primer caballo i me lo representa al entendimiento. Aqui tenemos ya dos ideas, la del caballo observado ántes i la del que se observa ahora, i tenemos que ambas se están sucediendo inmediatamente; si en adelante la idea del uno me recuerda siempre la del otro, será por la sucesion de

estas dos ideas, por una mera sucesion que es lo que constituye las relaciones accidentales. Por otra parte, esta relacion parece tener los caracteres de las reales; si reconocemos en el caballo una calidad i la atribumios a una causa determinada, observando despues en el otro la misma calidad, la atribuimos tambien a la misma causa, pues solo distinguimos a las causas por los efectos que producen; la identidad de causa es la relacion que parece descubrirse en las dos ideas i esta identidad es una relacion real.

Para resolver el problema de la clasificacion de esta relacion, observemos que en las dos ideas análogas puede el entendimiento practicar dos actos diversos, o pasar simplemente de una idea a otra, mas claro, recordar la idea A cuando se tiene presente a B, o concluir de la coexistencia del mismo efecto a la de la causa; el primero es en virtud de la relacion accidental de sucesion entre el elemento comun i los demas que componen las dos ideas análogas, i el segundo, en virtud de la relacion real de identidad entre los dos efectos i las dos causas. Estas dos relaciones coexiten en el mismo hecho, pero son mui distintas; en la primera hai una mera sucesion que es la que produce el recuerdo, i en la segunda una verdadera identidad en los efectos, una verdadera produccion entre el primer efecto i la primera causa, i una identidad de causas deducida de las dos relaciones anteriores. De lo que inferiremos que la relacion de analojía, puede clasificarse entre unas i otras, pues en ella hai dos relaciones distintas, una accidental i otra real i efectiva.

§ CXIV.

REDUCCION DE LAS RELACIONES REALES A LA DE CAUSALIDAD.

Las relaciones accidentales se reducen a la lei de la inmediata sucesion, veamos ahora si las tres relaciones reales de identidad, diversidad i causalidad son suceptibles de una simplificacion análoga. La identidad es la permanencia o duracion de una cosa; estos dos atributos son peculiares de la causa porque la causa es el *unum* permanente que aparece por las modificaciones, que se hace conocer i sentir por los efectos que produce; la relacion de identidad viene a reducirse a la de causalidad o es una parte de ella. La diversidad es la limitacion entre dos cosas cualesquiera, esta limitacion es la aplicacion de la idea de unidad a dos cosas que se suceden, i finalmente, esta aplicacion de la unidad o de lo permanente a las cosas variables i sucesivas viene a ser la causalidad; porque la sucesion se verifica en el *unum*, la movilidad de la sucesion nos hace concebir la permanencia del *unum*, i la permanencia del *unum* nos sirve para concebir las cosas que

se suceden i la misma sucesion; el *unum* se hace sentir por las cosas que se suceden, se presenta como potencia por la aparicion de estas mismas cosas, i esto no es mas que la aplicacion de la unidad i la subsistencia del que aplica esta idea, una verdadera produccion. La relacion de diversidad i de identidad se reducen a la de causalidad; esta es la relacion real que observamos en nuestras ideas i la espresion jeneral de todo lo que existe. Si todavia se duda de la exactitud de este resultado, rejístrese cualquier ejemplo de las relaciones reales i no se verá otra cosa que la causalidad. En la rejion moral, intelectual i material si se encuentra una relacion verdadera o real entre dos ideas, no se hace mas que descubrir una jeneracion, una produccion; todos nuestros conocimientos se reducen a esta fórmula; esta causa, este ser, o esta coleccion de seres producen éstos i los otros efectos.

§ CXV.

FORMA DE LA RELACION DE CAUSALIDAD.

La esplicacion que acabamos de hacer de la relacion de causalidad manifiesta que el elemento idéntico i uno no es concebido como tal o en su relacion de identidad, sino cuando se ha aplicado a los fenómenos que pasan en él, a lo múltiplo, lo insubsistente, o cuando produce la diversidad, la pluralidad; i que la diversidad tampoco es concebida de esta forma, sino cuando ha recibido el sello de la unidad, cuando ha aparecido en el permanente i lo uno; en suma, que la causalidad es la que viene a establecer la confraternidad o la union íntima de estos dos elementos que es la realidad intelectual, la verdad de nuestros conceptos, la intèrpretacion de la existencia. Pero advertiremos para mayor claridad, que esta concepcion del uno de un modo oscuro al principio i claro despues de la aparicion de lo múltiplo, i esta aplicacion del *unum* a lo múltiplo i la concepcion clara i distinta de lo múltiplo, no son mas que el desarrollo de la unidad en pluralidad, la aparicion necesaria de la unidad por medio de la pluralidad i la repeticion de esta unidad en cada elemento de los que componen lo múltiplo, de manera que la causalidad o la produccion se puede espresar por la fórmula, *el desarrollo de la unidad en la pluralidad*, i esta es la espresion de la verdad i de la existencia.

Esta proposicion con que concluimos la teoria de las ideas acaba de confirmarse con la reseña i el análisis de todas las relaciones. En la primera parte la demostramos con relacion a las ideas, porque no pueden concebirse éstas aisladamente, porque el hecho de la conciencia es complejo i abraza las ideas i las relaciones. Ahora lo hacemos con respecto a las relaciones para rematar la esplicacion del hecho de la conciencia i descorrer el velo que cubre el misterio del pensamiento.

§ CXVI.

ERRORES DE ALGUNOS FILÓSOFOS.

Ficte Schelling i Hegel tocan esta misma conclusion i cada uno la ha concebido i desenvuelto a su modo, resultando de aqui el carácter especial de sus sistemas. Ficte parte de un punto psicolójico i meramente subjetivo i hace del *yo* el jérmen primordial de todos los conocimientos, pero este *yo* no es una criatura o un ser dependiente de otro en órden a su existencia i a las condiciones o leyes de su actividad; es un *yo* independiente, criador de su propia idea i de todo lo que no es él, criador de las existencias, porque lo que no está en él i por él, no puede tener los caractéres de la realidad. Schelling notó la falta de objetividad que aparece en este concepto, i que lo reduce al idealismo o escepticismo, e imajinó una entidad que tuviese los caractéres de la objetiva i subjetiva o fuese el principio comun de ambas, i que llamó *absoluto*. Como cada una de estas entidades en su esfera peculiar es siempre determinada, i tiene por otra parte caractéres diferenciales que no permiten confundirla, le fué preciso dejar al *absoluto* de que debian partir, con la nota de indeterminado, i tal que sin destruirse a sí mismo, produjese las dos corrientes paralelas i harmónicas que en su variada i rápida evolucion revelasen mejor la realidad i existencia de su oríjen, i viniesen al cabo a fundirse en él. Será pues el *absoluto* el ser ideal i el ser real, lo infinito i lo finito, el punto de que parte i adonde termina la perfeccion. Hegel insistió sobre el fondo de este concepto, mas no vió en el *absoluto* de Schelling a lo puramente indeterminado i creyó divisar un punto todavia superior, cual es la *idea* o lo indeterminado para existir o no existir. Aqui creyó descubrir esos caractéres constitutivos del absoluto, i para él la idea en su indeterminacion es el oríjen verdaderamente primordial de la existencia ya intelectual, ya real i fenomenal. Entre los escritores franceses que han respetado mas estas doctrinas, descuella Mr. Cousin, el que espresa su concepto en esta fórmula: "La idea del pensamiento i la realidad de la existencia no son mas que el desarrollo necesario de lo infinito en lo finito;" espresion inconciliable con el dogma de la creacion, el de la independencia i libertad de Dios, i que viene a ser la misma de Espinosa. Ciertamente que la vida intelectual principia por lo indeterminado o por el *yo* antes de la distincion, lo que puede equivaler a la idea del ser o de lo infinito, i tambien es cierto que la existencia de Dios no tiene principio, mientras que lo tiene la de lo finito cuando este ser supremo la realiza; pero ni lo indeterminado del yo es en rigor lo infinito, ni el ser infinito se desenvuelve necesariamente al criarlo.

Estos filósofos han confundido lo objetivo i subjetivo sin trazar sus caractéres peculiares ni señalar su oríjen i han desconocido por consiguiente sus verdaderas relaciones. Ficte parte del *yo* o de un punto meramente psicolójico, no para concebir sino para criar lo objetivo i subjetivo, al alma, al mundo i Dios. Schelling ha preferido un punto ontolójico, *el absolvto*, idea i ser, totalidad indeterminada, fuente de lo objetivo i subjetivo; i reproduce con cortas diferencias el emanantismo indiano. Hegel en fin, partiendo de un punto lójico, i hallando en la filiacion de los conceptos la jeneracion de las cosas, da a su idea primitiva la vida i realidad que no puede tener. La relacion es para Ficte una creacion, para Schelling una emanacion i para Hegel i Cousin un desarrollo necesario. No pudiera imajinarse combinacion mas arbitraria de las nociones mas sencillas de la filosofía i del sentido comun, ni alteracion mas violenta de las verdades fundamentales de la relijion. La unidad perfecta e infinita no puede obrar infinitamente sino en sí misma, o con respecto a sí misma, i esta accion purísima i eterna habrá de ser necesaria. Por esta razon la jeneracion del Verbo, i la aspiracion del Espíritu Santo, las relaciones i términos divinos, todo ello es un solo acto simplicísimo e inmutable, acto supremo i misterioso que sobreexede a los alcances humanos, pero que llega a columbrarse en la idea misma de Dios. Esta unidad inmensa i omnipotente cria o saca de la nada a lo finito, dotándolo de accion i propiedades especiales, al ser espiritual que entiende i quiere, i al material cuya accion es reglada i mecánica. La relacion real en Dios i con respecto a sí mismo es la unidad en su accion inmanente, infinita i eterna, i con respecto a las criaturas es la produccion de esta unidad fecunda, pero independiente i libre como perfecta que es. La relacion real en las criaturas es la manifestacion de la unidad finita en sus actos finitos, en el ser intelijente por pensamiento i voliciones i en la materia por los fenómenos. De modo que la fórmula *la relacion real es, ya la produccion, ya el desarrollo de la unidad en pluralidad,* entendida, empero, como acabamos de esplicarla, es en nuestra opinion la única que merece adoptarse o segun dijimos en el párrafo anterior, la que mejor revela el misterio de la existencia.

§ CXVII.

INCLUSION I SUPOSICION MÚTUA DE LAS RELACIONES.

Las relaciones reales i accidentales se envuelven mútuamente o entran unas dentro de otras. Toda relacion real es de produccion, i en toda produccion lo producido o el efecto es inseparable del productor o la causa; de la idea de la causa pasamos a la de efecto i de ésta a la de causa. De lo que re-

sulta que en toda relacion real hai una verdadera sucesion de ideas o una relacion accidental. Toda relacion accidental comprende una relacion real; toda relacion accidental es un hecho sujeto a la observacion i por consiguiente la materia de un conocimiento real i verdadero. Ademas, toda relacion accidental ha sido efecto de alguna sucesion particular de ideas, i esta sucesion debe tener una causa particular, porque lo que existe fenomenalmente o que *comienza a existir tiene una causa;* luego en toda sucesion accidental ha habido una produccion, i en toda relacion de ideas que resulte de la sucesion, hai comprendida una relacion real. Esta coexistencia de unas i otras ha sido el motivo de confundirlas creyendo que la realidad de la relacion estriba en la sucesion o que toda sucesion, en cuanto sucesion, constituye una relacion real. Estos errores dimanados del principio sensualista *la sensacion es la condicion de todo conocimiento,* se desvanecen advirtiendo que la realidad consiste en la causalidad, i que este fenómeno no es deducible de la rejion de las sensaciones, donde solo aparece la sucesion o variacion, pero no una verdadera produccion.

§ CXVIII.

OBSERVACION SOBRE ALGUNAS RELACIONES DE DIVERSIDAD.

Todas las relaciones reales de las ideas, se reducen a la de causalidad, i como en ésta se comprenden la relacion de la idea del efecto con la de la causa, i la relacion de diversidad entre los efectos por la aplicacion que hace la causa del *unum* de sí misma a cada uno de los efectos en que se manifiesta, para evitar la confusion que resultaria de abrazar en una sola palabra estas dos relaciones, las designaremos individualmente, llamando a la última distincion real de las modificaciones del alma, i a la primera union o separacion real de ideas. Cuando decimos distincion real de modificaciones, no queremos dar a entender que solo se distinguen los materiales primitivos de las ideas i no las ideas entre sí o éstas de las simples modificaciones, sino que como toda idea ha sido en su oríjen una modificacion i lo es tambien despues de convertida en idea, la palabra modificacion abraza a unas i otras i espresa estos dos estados distintos. La palabra union o separacion real de ideas espresa completamente la primera relacion de causalidad, porque manifestándose la causa por el efecto, i llevándonos éste a la causa, estas dos ideas se suceden siempre en nuestro entendimiento i por lo mismo se unen de un modo inseparable. La palabra *real* indica el *nexus* de la union, la cosa existente en la naturaleza que nos obliga efectuar la union, es decir, la produccion.

§ CXVIII.

DEFINICION DE LA VERDÁD.—SU OBJETIVIDAD.—OBJECION DE LOS ESCÉPTICOS I SU SOLUCION.

La relacion real de las ideas se llama verdad, i sus caractéres son, segun lo hemos demostrado, el ser subjetiva i tambien objetiva, o estar sujeta a la observacion de todos los hombres. Los escépticos han combatido esta última asercion, apoyándose en la variedad que se nota en el modo de sentir de cada individuo, i en la contradiccion de los diversos sistemas i opiniones. Segun ellos, la verdad es enteramente relativa, todos tienen razon para creer lo que creen, aunque sean cosas contradictorias. Se les responde: esta oposicion es mas aparente que real, por lo comun existe en la discusion de cuestiones abstractas, i no es estraño que asi suceda si se observa la variedad que reina en el lenguaje, i sobre todo que en estas materias las ideas estan mui remotas de las particulares de que se han deducido, i son por consiguiente oscuras, incompletas o falsas. Si los que sostienen estas opiniones contradictorias principian fijando el valor de las palabras i analizan despues las ideas que representan, la disputa concluye i se encuentra la verdad. La desgracia es, que pocos de estos disputadores prefieren este partido o que despues de haberlo adoptado tienen valor para confesar su yerro, pero los verdaderos filósofos saben que es mui seguro. No sucede lo mismo con las verdades adquiridas por sentimiento; si uno cree azul lo que otro tiene por negro, será porque alguno de los dos ha observado el objeto con poca luz, a mayor distancia, sin fijar debidamente la atencion, o porque tiene algun defecto en los órganos de la vista: lo mismo decimos de las observaciones hechas por cualquiera de los demas sentidos. Siempre que dos personas que tienen espedito el ejercicio de sus órganos i el de sus facultades intelectuales, se ponen a observar en iguales circunstancias un objeto cualquiera, obtienen el mismo resultado. De otro modo es preciso renunciar al testimonio mas claro de nuestro sentimiento íntimo i a las lecciones repetidas de una esperiencia diaria i constante.

§ CXIX.

CONTINUACION DE LA MISMA MATERIA.

Esta contestacion que es la comun i que resuelve en efecto la dificultad, deja no obstante algunas nieblas. Si dos hombres fijan con empeño su atencion en dos sensaciones cualesquiera, nunca el resultado de su observacion es exactamente el mismo, siempre hai diferencias en su modo de sentir. Esto se

véria palpablemente si el lenguaje fuese tan rico en signos como nuestro entendimiento en ideas, pero como se suple esta escasez empleando una palabra en diferentes sentidos, i como esta palabra es repetida por todos los hombres para espresar lo que sienten en iguales circunstancias, creemos que realmente la sensacion es la misma i que todos los hombres sienten de un mismo modo. Mas, suponiendo esta uniformidad de sensaciones en un caso determinado, lo que en opinion de los escépticos es imposible e inaveriguable, nadie negará que las sensaciones causadas por cada uno de los objetos particulares aunque específicamente iguales no son individualmente las mismas: el color blanco de un papel es diverso del blanco de la nieve, cal, lo mismo decimos del sabor dulce del azúcar comparado con el de una manzana u otra fruta, etc. Luego siempre en las relaciones que se llaman verdades i mui especialmente en las de sentimiento, no descubrimos ese elemento jeneral o absoluto que las saca de la esfera de los conocimientos relativos. La dificultad de los escépticos presentada asi no se salva diciendo solamente que todos los hombres sienten de un mismo modo porque aun dado este caso, siempre quedaria en pié la segunda i principal parte de la objecion, que es la absoluta variedad en los fenómenos sensibles; preciso es buscar la solucion en otra esfera. Ya hemos visto que la realidad de las relaciones viene a ser la produccion i que la mera sucesion no puede entrar sino en las accidentales; hemos manifestado tambien que los elementos de la causalidad no se encuentran ni pueden encontrarse en la rejion esterna, que estos solo se hallan en el mundo interior, en el fondo de nuestra conciencia, de lo que resulta que es una quimera buscar el elemento real de las relaciones en cualquiera de los datos tomados de la rejion sensible. Para rebatir a los escépticos, es preciso abandonar la esfera de las sucesiones i variaciones i entrar al fondo de la conciencia; alli descubrimos lo real i fecundo de la unidad, el secreto de la identidad, de la eficiencia o produccion, alli vemos cómo el alma lo adquiere en su forma primitiva i concreta, cómo despues lo eleva a la clase de conocimiento absoluto, i cómo en virtud de esto lo introduce despues en los fenómenos sensibles; alli se nos revela, en una palabra, todo el misterio de la existencia i de la realidad. Los escépticos antiguos se reian de los que creian combatirlos victoriosamente en el terreno movedizo i frájil de la sensacion, i se reian con justicia. Todo conocimiento real que les presentaban sus contrarios, era para ellos un elemento que se reducia a polvo al primer toque del análisis, i en esta persuasion se mantuvieron hasta que Sócrates les convidó a entrar en el santuario de la conciencia, i a oir allí los oráculos de la rason.

§ CXX.

SUBJETIVIDAD DE LA VERDAD.

Fuera de la objetividad o realidad, tiene la verdad otro carácter i es la subjetividad. Este es bastante perceptible, si se advierte que la distincion de las modificaciones i la union o separacion de las ideas deben coexistir con estas modificaciones i estas ideas, i ya hemos demostrado que unas i otras existen en el alma. La subjetividad puede tambien considerarse bajo el aspecto de la produccion, a saber, que la verdad no tiene por única causa un ajente estraño e independiente del alma como sucede a la sensacion, sino que ademas de ser el objeto real que ofrece la materia del conocimiento, es reconocida por el alma. Acabamos de demostrar, que es una distincion de modificaciones i la union o separacion de ideas, i siendo asi es claro, que el alma tiene una gran parte en su produccion, pues el que distingue une o separa no puede ser otro que la misma alma, como que estas dos operaciones son peculiares del ser intelijente.

§ CXXI.

REFUTACION DE PLATON I ALGUNOS FILÓSOFOS MODERNOS.

Es tan difícil tirar una raya justa entre lo objetivo i subjetivo, que algunos filósofos i de los mas ilustres han confundido estos dos elementos, saltando de la rejion intelectual a la real. Platon llama ideas a las verdades que nos revelan la existencia de nuestro ser i la de los ajentes esternos, ellas son los verdaderos principios i las verdaderas causas, ellas constituyen en cada cosa el elemento interior i esencial que agregándose a la materia, la organiza i le da su forma; principios i causas a un mismo tiempo, ellas se elevan sobre la naturaleza i la humanidad, i reunen en sí el *principium essendi* i el *principium cognoscendi.*

Esta opinion que ha sido adoptada por algunos modernos, está en abierta contradiccion con lo que demuestra la razon i el sentimiento íntimo. Las verdades fundamentales o los principios no son la esencia real de las cosas, sino la espresion de la realidad de estas mismas cosas, la revelacion de su existencia, el modo como concebimos que estas cosas existen. Si las relaciones reales de las ideas fuesen lo que constituye a los seres i existencias, i un *quid* existente por sí mismo, tambien i con mayor razon lo serian las ideas, pues tienen de comun con aquellas la propiedad de ser conocimientos i sobre todo, unas i otras son inseparables. La consecuencia que de aquí

resultaria, es que habria tantos seres como ideas, que el órden en que éstas se enjendran seria el órden en que se producen las cosas, resultaria el error de los escolásticos que constituian el sistema de las ideas por modelo del sistema de los seres. Para no equivocarnos en una materia tan delicada, reproduciremos lo dicho en los párrafos anteriores. La realidad de las relaciones de nuestras ideas se reduce a la de produccion, pero en ésta hai dos cosas, una que es la produccion de los fenómenos por el *unum* causante, i otra por la idea que de esto formamos; lo primero constituye propiamente la realidad de la existencia, i lo segundo la realidad del conocimiento. Para que un conocimiento sea real, es preciso que haya una produccion real i que esta sea anterior a la del conocimiento, pero la segunda no es mas que la concepcion i espresion de la primera, i no la primera; siempre habrá entre ellas la diferencia tan notable entre la sustancia i la manifestacion, entre la cosa i el concepto o idea. Esta distincion nos parece importantísima, asi para evitar la confusion de que hablamos, como tambien las consecuencias a que se han dejado llevar los admiradores ciegos de la doctrina de Platon. Para ellos la unidad de la sustancia se deriva de la idea de una sustancia absoluta, la que está comprendida en la idea misma de la sustancia; la sustancia una e indivisiblemente por esencia es el ser i éste considerado en su esencia es uno, universal, absoluto i eterno; de lo que se deduce que o no hai sustancia o ésta es una sola, en suma, que la sustancialidad no puede residir en el alma o los ajentes esternos, sino en un solo ser, en Dios. Estas consecuencias que son el resultado inevitable de la confusion de la existencia real con la intelectual, nos conducen al panteismo o al sistema que roba al mundo esterno i al alma intelijente la existencia verdadera para trasportarla a un ser único, al sistema que para establecer mejor la realidad, lo aniquila todo.

§ CXXII.

DIFINICION ESCOLÁSTICA DE LA VERDAD.

La definicion que hemos dado de la verdad comprende todos los caracteres indicados; el subjetivo en las palabras *distincion de las modificaciones del alma, union o separacion de ideas,* i el objetivo en la palabra *real.* Otras muchas definiciones se han dado de la verdad; la que ha reunido mas votos es la siguiente: *la conformidad de la idea con el objeto.* No la reprobaremos jamas, porque envuelve el mismo sentido que la nuestra, i porque se halla autorizada por escritores eminentes i respetables; pero no la hemos preferido, porque entendida literalmente i en todo su rigor está sujeta a fuertes observaciones, i aun po-

demos decir que ha conducido a muchos al escepticismo. En efecto, si la verdad es la conformidad de la idea con el objeto, es imposible encontrarla, pues segun dice Condillac "aunque nos elevemos hasta los cielos i aunque descendamos a los abismos nunca salimos del fondo de nuestra conciencia, siempre estamos con las ideas, nunca hallamos los objetos." Los autores de esta definicion quisieron decir que la verdad consiste en la conformidad de las ideas que conservamos en la memoria, con las que adquirimos exactamente, sea por via de sentimiento o por deduccion, comprendiendo a las dos últimas en la palabra objeto i a las primeras en la palabra idea. Sin embargo, la definicion es todavia oscura. Mejor espresada quedaria en estos términos: la conformidad de nuestras ideas con la real i propia del objeto, traduccion sino literal, por lo ménos mas exacta de la definicion latina *adæcuatio rei et intellectus*.

§ CXXIII.

DIVISION JENERAL DE LAS VERDADES.

Las verdades se dividen: 1.° con respecto a su oríjen, en *primitivas* que se adquieren inmediatamente i sirven de principio o fundamento a las demas, i en *deducidas*, que se deducen de otras, o se adquieren por raciocinio: 2.° con respecto a su *estension* en *particulares*, que son la espresion de un hecho, es decir, la distincion real de dos modificaciones, la union o separacion real de dos ideas particulares; i en *jenerales* o las relaciones descubiertas en todos los hechos conocidos i que por lo mismo se creen invariables i subsistentes. Por último, con respecto a su *evidencia* se dividen en *absolutas*, que lo son en todos los casos conocidos i posibles i asi mismo tan luminosas que lo contrario nos parece una contradiccion o un absurdo; en *relativas* que son las meramente personales o que se refieren a ciertos i determinados casos, i en *hipotéticas* o *continjentes* que suponen condiciones no rigurosamente necesarias o que pudieran faltar, tales son las que se fundan en las leyes de la naturaleza, leyes constantes, pero sujetas a la libre voluntad de Dios. Tambien algunos dan este nombre a las que se apoyan en datos positivos aunque todavia insuficiente para producir la certidumbre. Mejor seria llamarlas probabilidades.

§ CXXIV.

FUNDAMENTO O RAIZ DE TODAS ELLAS.

De todas ellas trataremos por su órden, pero antes de hacerlo individualmente anticipamos que la raiz de la realidad de

todas existe en las absolutas, i que la evidencia de esta realidad es tanto mayor, cuanto lo es su inmediacion al principio absoluto que las constituye, i la claridad con que lo espresan. La realidad de la relacion segun lo hemos demostrado, consiste en la eficiencia o produccion; esta produccion que se conoce por sentimiento i por la apercepcion del *unum* pensante i volente, es lo que constituye a la idea de este *unum* o de esta causa, como absolutamente inseparable de las modificaciones en que aparece o los efectos que emanan de ella; de consiguiente, la realidad de las demas verdades consistirá en la espresion o relacion de este hecho que percibimos en el fondo de la conciencia i que elevamos despues a la forma del principio absoluto cuya evidencia es irresistible. Las verdades primitivas *yo pienso de este modo, yo quiero tal cosa*, son reales, porque espresan el hecho de la produccion o jeneracion de los pensamientos i voliciones; las verdades jenerales, *todos los hombres piensan, todos los hombres quieren,* derivan su realidad del mismo principio; últimamente las verdades deducidas, *esta piedra es elástica, este hombre ha practicado esta u la otra accion*, son reales porque espresan una produccion que ha existido o debe existir. El hecho de la produccion aparece en las primeras en su forma empírica i concreta i es percibido por sentimiento; en las segundas aparece igualmente en su forma empírica pero mas desprendido de los elementos variables i transitorios, mas próximo al principio absoluto; las terceras lo espresan del mismo modo, pues resultan de la combinacion de las primeras i segundas. Pero notemos que si las verdades yo pienso de este modo, yo quiero tal cosa, son tan reales como estas, *todos los hombres piensan, todos los hombres quieren*, las primeras se hallan mas próximas al principio, *la unidad produce la pluralidad*, i las segundas aunque se fundan en hechos que son consecuencias de la aplicacion del principio absoluto, resumen tambien estos mismos hechos i espresan el principio con mas sencillez i sin tanta complicacion de elementos empíricos. Por otra parte, ellas son la espresion de un hecho repetido i constante, revelan mejor que otras el carácter de la causa que es la permanencia, la identidad o la unidad, i participan de un grado de certidumbre que será tanto mayor, cuanto lo sea el número de hechos en que se apoyen. De las verdades deducidas no decimos nada porque la realidad de éstas se deriva de la combinacion de las particulares i jenerales.

Mas adelante desenvolveremos en toda su estension estos ennunciados, por ahora solo hemos querido indicarlos para no perder de vista el punto de que hemos partido en el análisis de las relaciones, i para que se comprendan mejor los desarrollos ulteriores. Principiemos por las verdades primitivas.

§ CXXV.

EXISTÊNCIA DE LAS VERDADES PRIMITIVAS.—OBJECION DE LOS ESCÉPTICOS I SU SOLUCION.

Mucho se ha disputado sobre la existencia de estas verdades. Filósofos ha habido que para todo han exijido una prueba o una razon, i no habiéndola encontrado, han caido en el escepticismo diciendo, que si las verdades deducidas se apoyan en las primitivas i éstas son indemostrables, no hai verdad alguna que merezca llamarse filosófica, i por consiguiente, los mas elevados conocimientos se distinguen mui poco de los mas comunes. Esta objecion ha parecido a algunos de mucho peso, pero en nuestra opinion mas confirma que destruye la existencia de las verdades primitivas. Supongamos que se encuentre la razon o los antecedentes de que se deriva una verdad primitiva, ¿qué resultará? ¿qué esta verdad reposa en un fundamento sólido? No por cierto: siempre quedará por averiguar la razon de estos mismos antecedentes, i de prueba en prueba, i de raciocinio en raciocinio se vendrá a parar en un círculo vicioso o en una série indefinida. La pretension de los que quieren demostrarlo todo, supone que las facultades humanas no tienen límites, i que no hai verdad alguna que pueda resistirse a sus indagaciones, lo que ciertamente no es mui filosófico. Aunque el sábio i el ignorante no puedan demostrar las verdades primitivas, seria temeridad decir que sus conocimientos tienen igual valor, porque el uno habrá averiguado el número i clases de estas verdades, sabrá subir de ellas a las jenerales i deducidas, descender de éstas a las primitivas i las tendrá a todas bien ordenadas, lo que no hará seguramente el que solo se guia por la luz natural.

§ CXXVI.

NATURALEZA DE LAS VERDADES PRIMITIVAS.

Mayores dificultades hai todavia acerca de la naturaleza de estas verdades; unos quieren que sean la espresion de un hecho o la existencia de un ser, v. gr., *esta piedra es dura*, *esta naranja tiene buen olor*, i otros la espresion de la relacion abstracta de dos ideas, v. gr., *no hai efecto sin causa*, o en otros términos mas exactos, *todo lo que comienza a existir tiene una causa*. Para resolver esta cuestion, indaguemos la naturaleza de las primeras i veamos si son realmente primitivas o si suponen otras que le son anteriores. A primera vista parece, que las verdades de que se habla, no deben derivarse de ningun conocimiento anterior, ellas son accesibles a toda clase de personas, aun las mas ignorantes; para adquirirlas no se nece-

sita mas que sentimiento i accion de las facultades intelectuales sobre este mismo sentimiento; por último, ellas son verdades nuevas o que se adquieren inmediatamente en la observacion de la naturaleza. Si existieran de antemano comprendidas dentro de algun principio, seria fácil deducirlas sin necesidad de la observacion, lo que pugna con los principios admitidos en filosofía i con el testimonio de la esperiencia diaria.

§ CXXVII.

CONTINUACION DE LA MISMA MATERIA.

No obstante, como estas verdades espresan el hecho de la existencia que segun lo dicho anteriormente no es un dato estraido de la rejion esterna sino inducido a ella en virtud del principio de la causalidad, tenemos que considerar a dichas verdades mas bien como deducidas que como primitivas. En efecto, la verdad, esta piedra es dura, quiere decir, la causa de esta sensacion de color, figura, peso, etc., produce la sensacion de dureza; esta verdad supone pues la existencia de una causa, la atribucion de los efectos color, peso, etc., a esta sola causa, i por último, la atribucion a esta misma causa del efecto dureza; supone conocimientos que no se adquieren en la observacion del hecho que sirve para establecer la dureza de la piedra i que se derivan de la inspeccion del primer hecho de la conciencia: lo mismo decimos de la verdad, este cuerpo es movido por este otro cuerpo, i de las que hasta aquí se han calificado de primitivas por los discípulos de Locke i Condillac. Todas se deducen del principio absoluto, *todo lo que comienza a existir tiene una causa*, i de la observacion empírica que da lugar a la aplicacion del principio i al establecimiento del hecho; todas ellas envuelven estas tres: *yo siento esta o la otra modificacion*, v. gr., la dureza; *esta modificacion debe tener una causa*, porque todo lo que comienza a existir la supone; *la causa de esta modificacion es la misma que la de la figura, peso, etc.*; la primera es una verdad que no se deriva de otra alguna, pero que supone la idea del *yo*, la segunda es una proposicion deducida de la anterior i del principio de la causalidad; i la tercera es una proposicion deducida del supuesto principio, *penómenos que siempre se suceden, tienen una misma causa*, i de la verdad, *la dureza de la piedra se ha sucedido i se sucede en fos del color, figura, etc*. La consecuencia de este análisis, es que las verdades particulares llamadas de sentimiento no son las que merecen el título de primitivas, i que estas solo pueden hallarse en las que les sirven de premisas, a saber, en los principios absolutos o en las verdades que sirven de base a estos principios.

§ CXXVIII.

QUE VERDADES ABSOLUTAS SON LAS RIGOROSAMENTE PRIMITIVAS.

Los principios absolutos no se adquieren primitivamente en su forma absoluta, pues son el resultado de la abstraccion inmediata o inductiva, por la que despojamos el hecho de la conciencia de todos los elementos empíricos, i contemplamos el fenómeno de la existencia de un modo puro i absoluto; luego si por verdades primitivas entendemos las que sirven de base a las demas en el órden de su adquisicion, debemos buscarlas en las que envuelven los principios absolutos, cuyo conocimiento es por necesidad anterior. ¿Qué verdades son estas? Recordemos lo dicho en otra parte, i veremos que el principio de la causalidad que es en suma el que comprende a los demas de su clase, se funda en el hecho empírico, *yo pienso en esto u lo otro, yo quiero esta o la otra cosa.* Del conocimiento de este hecho que es el primero en el desarrollo intelectual, nos elevamos a la contemplacion pura de las ideas de causa i de efecto i de la relacion que las une. No obstante el conocimiento de este hecho empírico adquirido empíricamente no merece en todo rigor el nombre de verdad, pues aunque espresa el fenómeno de la realidad, no es de un modo que llene las exijencias del entendimiento, que lo deje satisfecho i en posesion de una luz clara e indudable; siempre el hecho empírico concebido empíricamente permanece sin base sólida en que se asiente la conviccion. Cuando el alma se eleva a la contemplacion de los principios absolutos, *todo lo que comienza a existir tiene nna causa, toda unidad es el oríjen de la pluralidad,* i cuando despues de esta adquisicion desciende al fondo de la conciencia, i sanciona la dependencia que tiene el pensamiento i la volicion de una causa cualquiera, como tambien que estos pensamientos i voliciones son variedades i emanan por consiguiente de la unidad, entonces el hecho, *yo pienso de este o el otro modo, yo quiero tal cosa,* adquiere en nuestro entendimiento una realidad, una consistencia que aleja toda incertidumbre, i la realidad de la relacion aunque envuelta en los elementos empíricos, se manifiesta de un modo claro i palpable.

§ CXXIX.

CONTINUACION DEL CAPÍTULO ANTERIOR.

La consecuencia que de aquí resulta, es que el órden en que se desenvuelve la verdad, es primeramente su aparicion empírica en un hecho empírico, i despues su desarrollo en toda su plenitud i pureza, cuando elevada a la forma absoluta ens tra como elemento propio de la realidad a realizar todos lo-

datos que aparecen en la conciencia. De este modo los principios *todo lo que comienza a existir tiene una causa, la unidad produce la pluralidad,* aclaran el primer hecho de la conciencia, i aclaran i realizan los demas hechos sucesivos. Si yo observo la piedra i esperimento la sensacion de dureza, digo por medio del primer principio, esta dureza debe tener una causa, i como esta causa no es el yo, saco por consecuencia que este fenómeno es producido por otra causa, i que ésta existe de la misma manera que el yo. Esta causa, de la misma manera que el yo, debe manifestarse por estos fenómenos i permanecer siempre como es en sí, una e idéntica, es decir, la causa de la dureza que ahora esperimento, debe producirla en adelante, o mas claro, *esta piedra es dura.* Por esta via formamos las verdades particulares, este papel es blanco, este clavel produce un olor agradable, i en jeneral, todas las que parecen haberse adquirido primitivamente o por sentimiento.

§ CXXX.

DE DONDE DERIVAN SU REALIDAD LAS VERDADES DE SENTIMIENTO.

Esta esplicacion manifiesta, que las verdades llamadas de sentimiento, derivan su realidad de los principios absolutos que se combinan con todos los esperimentales, pero que no estando comprendidas en ellos en toda su estension, no se deducen de ellos solos. Error mui grande seria querer comprender toda la masa de los conocimientos en la corta comprension de un principio absoluto, porque los elementos del principio son mui simples, i los que componen los conocimientos humanos, mui variados i diversos; seria esto tan imposible como reducir todas las cantidades que resultan de la agregacion de la unidad, a la unidad abstracta i absoluta. Los que sostienen que las verdades de sentimiento son primitivas, tienen sobrada razon para decir que éstas son irreductibles en su totalidad, i que los datos esperimentales de que se componen, no están comprendidos en ningun principio anterior. Pero una cosa es el elemento de la realidad, lo que constituye la dependencia necesaria i real de los datos esperimentales, i otra cosa estos mismos datos. Los últimos considerados en sí i sin relacion al principio absoluto, son una porcion de cosas sin forma, figura ni órden, una porcion de indefinidos sin existencia alguna intelectual, un verdadero caos; el elemento real que dimana del principio absoluto i se incorpora con estos datos, es el que fija sus dependencias de un modo estable, i el que introduce en ellos el órden i la combinacion. Cuando se dice que las verdades absolutas son las primitivas, no se quiere decir que su conocimiento sea anterior a la aparicion de los datos esperi-

mentales, sino que ellas los trasforman en realidades i los sacan de la esfera incierta i fenomenal para constituirlos en verdaderos i reales conocimientos. Estas verdades aparecen desde el primer hecho de la conciencia, pero aparecen oscuras i envueltas en los fenómenos variables i transitorios, i por lo mismo la relacion que nos hacen concebir es tambien oscura e indistinta, despues como tantas veces lo hemos dicho, se elevan a la forma absoluta i revestidas de este carácter acaban de realizar el mismo hecho que les sirvió de base, i realizan en seguida todos los que aparecen en la conciencia.

§ CXXXI.

ERROR DE LOS QUE HAN QUERIDO DERIVAR TODOS LOS CONOCIMIENTOS DE UN SOLO PRINCIPIO.

La autoridad del principio absoluto i la parte que tiene en la realizacion de los datos esperimentales, ha sido una verdad sospechada por los filósofos antiguos i modernos, que han tratado de reducir las ciencias a un solo principio, o de hallar *a priori* un principio jenerador de todos los conocimientos; pero el modo con que han entablado esta indagacion ha sido la causa de su estravío. Primeramente han supuesto que todos los conocimientos podian comprenderse en una sola verdad, lo que es enteramente imposible; en segundo lugar, no han buscado el principio raiz de la realidad, sino alguna verdad abstracta que fuese una máxima lójica, una regla de método; asi vemos sentar a Leibnitz por principio jeneral esta proposicion: *ninguna cosa puede ser i no ser aun mismo tiempo;* i anteriormente a él habia señalado Descartes por verdad jeneradora esta otra: *todo lo que se percibe en una idea clara i distinta, es cierto.* Las consecuencias de un proceder tan irregular eran el olvido de la observacion por el estudio de las relaciones abstractas e ideales, la alteracion de los hechos para presentarlos como deducciones del principio, la desnaturalizacion del mismo principio para aplicarlo a los hechos, i por último, la formacion de sistemas inexactos i aun contradictorios. Sócrates en la antigüedad i Bacon en los tiempos modernos, trataron de remediar este mal restableciendo la autoridad de la esperiencia. Segun este último, las ciencias se construyen como una pirámide cuya base se compone de las verdades de sentimiento, el cuerpo de las jenerales estraidas de estos hechos, i la cúspide de las que se deducen de las últimas i que vulgarmente se llaman axiomas. Este sistema aunque empirista en el fondo admitia verdades jenerales, asentaba los conocimientos en la observacion, i era por cierto mui superior a las temerarias tentativas de los filósofos anteriores.

§ CXXXII.

ENUMERACION DE LAS VERDADES ABSOLUTAS I SU REDUCCION.

Pero, ¿cuáles son estas verdades llamadas absolutas i que se consideran como la raiz i el fondo de la realidad? En la primera parte hemos tratado esta cuestion i allí señalamos estas cuatro: 1.ª *Toda pluralidad supone la unidad*: 2.ª *Todo lo que comienza a existir tiene una causa*: 3.ª *Toda calidad supone un sujeto, un ser real*: 4.ª *Todo medio supone un fin u objeto determinado*. Comparando estos cuatro principios, vemos que se reducen al de la causalidad en su forma mas jeneral i absoluta, es decir, a esta proposicion: la unidad produce la pluralidad. En efecto, las ideas calidad o poder de producir éstos i los otros efectos, todo lo que comienza a existir o lo que se llama efecto, los medios i la pluralidad son términos sinónimos o que envuelven una misma idea principal; tambien lo son el ser real, la causa, la causa intelijente que supone la idea de objeto determinado, i la unidad; en fin, la relacion que espresan estas cuatro verdades es tambien la misma, pues la que hai entre calidad i sujeto, pluralidad i unidad, medios i causa intelijente, efecto i causa, es la de produccion. Podemos, pues, comprender a todas las verdades absolutas en el principio indicado otras veces: *la unidad se desenvuelve en pluralidad o produce la pluralidad*. Véamos ahora cómo el alma llega a este conocimiento, i cómo su creencia en él es absoluta e irresistible.

§ CXXXIII.

DOS VIAS PARA OBTENER EL PRINCIPIO DE LA REALIDAD.

Dos caminos pueden conducirnos a la posesion del principio de la realidad; la observacion del primer hecho de la conciencia i la eliminacion del principio por medio de la abstraccion inductiva; la comparacion de las diversas verdades particulares, i la deduccion sucesiva de los elementos comunes, hasta llegar otra vez al mismo principio, en suma, el proceder llamado abstraccion comparativa. De la primera hemos tratado en la seccion anterior, de la segunda trataremos en la presente. Por dos vias podemos descubrir una verdad i el carácter que la distingue; por una esperiencia inmediata cuando sintiendo los dos estremos de la proposicion que la espresa, pronunciamos que ambos estremos están unidos; i por deduccion o raciocinio cuando sintiendo uno solo de los estremos i sabiendo que está unido con un término medio, pasamos a examinar si éste se halla igualmente unido con el otro estremo, i hallándolo asi, o no pronunciamos como si la sintiéramos la union o separacion de los dos estremos. Por el primer camino podemos des-

cubrir la evidencia de los principios en la rejion interna, porque allí tocamos inmediatamente los dos estremos i el vínculo que los une, es decir, los pensamientos i voliciones, o *cosa que comienza a existir* i el *unum* productor o *causa*. En la rejion esterna de las sensaciones nos hallamos solamente con un estremo, miéntras el otro se nos escapa o no puede venirse a las manos, i este es el motivo por el que los escépticos dicen que la demostracion es imposible. Pero dándoles en esta parte la razon, i aun cediéndoles el triunfo, tentemos la via del raciocinio i veamos si es igual el resultado. Que las sensaciones comienzan a existir no cabe duda, porque en ellas hai sucesion, o cuando existe la primera, todavia no existe la segunda, i por la inversa, existiendo ésta ha dejado de existir la primera. Esto mismo advertimos en todo lo criado i finito, i le es de suyo inherente. Ahora pues lo que ha comenzado a existir tiene una causa o nó. Si lo primero, la cuestion queda resuelta en contra del escepticismo; si lo segundo, lo que comienza a existir no habrá tenido principio, tendrá la existencia por sí mismo, o habrá sido eterno, lo que es una verdadera implicancia con el supuesto de la cuestion, pues lo eterno no comienza a existir, ni lo que comienza a existir es eterno. Luego, en la rejion esterna, aunque no sea inmediatamente, i tan solo por raciocinio, hallamos confirmado el testimonio de la interna en órden a este punto, i aclarado i comprobado el principio de la realidad. Pero esto es en jeneral, i en cuanto dicha rejion es el cuadro variado i hermoso de los fenómenos i sucesiones; tambien lo revela en la totalidad de las verdades que nos hace adquirir i en cada una de ellas en particular. Veámoslo. Por medio de la comparacion de los hechos particulares se obtienen estas verdades jenerales, todos los cuerpos son graves, duros, elásticos, movibles, estensos; todos los hombres atienden, comparan, discurren, procuran hacerse felices, etc. De estas verdades cuya realidad es indudable, pues se fundan en el testimonio constante de la esperiencia, deducimos por el mismo medio las siguientes que son todavia mas sencillas: todos los cuerpos producen sensaciones; todas los hombres piensan i quieren. Estas verdades son tan evidentes como las anteriores; no puede concebirse la sensacion sin referirla al instante al ser que la produce llamado cuerpo, ni se puede pensar en éste sin hacerlo al mismo tiempo en sus efectos, es decir, las sensaciones; la misma relacion hai entre las ideas pensamiento i hombre, ambas son inseparables en mi entendimiento. Si se comparan ahora estas dos verdades, se descubrirá en ambas dos relaciones distintas; una entre la idea de causa en cuanto causa, i la idea de efecto en cuanto efecto, i otra entre la idea de causa, cuerpo en cuanto cuerpo, i la idea de efecto, sensacion en cuanto sensacion; en la verdad *todos los hombres piensan*, se

descubrirán igualmente dos relaciones distintas; una entre la causa *hombre* en cuanto causa i el efecto pensamiento en cuanto efecto, i otra entre la idea de causa hombre en cuanto *hombre*, i el efecto pensamiento en cuanto *pensamiento*. Estas cuatro relaciones pueden reducirse a tres, una comun a las dos verdades que es la de causa i efecto, i las otras dos relativas a los mismos hechos particulares. Si comparamos todavia estas dos clases de relaciones, veremos que entre ellas hai esta diferencia; la primera es del todo invariable; inmediatamente que se suponga el efecto, se concibe la causa, i luego que se presenta la idea de causa se concibe tambien el efecto; los términos de la relacion pueden variar, es decir, la causa puede unirse con los elementos hombre, cuerpo, etc., i el efecto con pensamiento, sensacion o lo que se quiera, pero la relacion permanece siempre la misma i produce una creencia absoluta. La segunda relacion no participa igualmente de este carácter; aunque la idea de intelijencia esté siempre unida con hombre, i la de sensacion con cuerpo, i aunque en virtud de esto se crea la relacion mui verdadera, no hai entre estas la misma fuerza de union que entre las de causa i efecto. Podemos concebir al cuerpo sin la facultad de producir sensaciones, i al alma sin intelijencia, es decir, podemos concebir al cuerpo i al alma con otras calidades distintas de las asignadas, pero jamas al efecto sin causa, ni a ésta sin efecto; la creencia en la relacion de la causalidad es irresistible, lo contrario es una contradiccion, un absurdo.

§ CXXXIV.

IDENTIDAD DEL MÉTODO OBSERVADO EN AMBAS.

El mismo método se observa en estas dos vias, a saber, la eliminacion de los elementos empíricos i relativos. La única diferencia que hai entre ellos, es que en el primer ejercicio i sin poseer aun el elemento absoluto, principiamos por el conocimiento del hecho aislado i empírico que lo envuelve, i de este hecho nos elevamos a la contemplacion pura del principio; en el segundo nos elevamos al mismo principio, pero partiendo de hechos cuyo conocimiento es un resultado de la aplicacion del mismo principio. Los filósofos empiristas que no han hecho esta observacion, creen que la realidad del principio de la causalidad se funda en la realidad de los hechos particulares, i que el principio no tiene de suyo la fuerza de infundir una conviccion absoluta; pero estos filósofos no reparan que la realidad i evidencia de esos hechos se funda en la del principio, i que sin el conocimiento de éste era imposible llegar al de estos hechos; solo han alcanzado a notar que cada uno de estos hechos envuelve al principio, i lo envuelve tanto mas, cuanto

el hecho es mas compuesto, que cuanto mas se depura el hecho de los elementos empíricos, presenta al principio con mas claridad; por último, que de abstraccion en abstraccion se llega al cabo a dar con él, i esta observacion incompleta es la que ha orijinado el error de que hablamos. El órden en que se enjendra ó adquiere este principio es mui distinto; primeramente aparece en el primer hecho de la conciencia; la abstraccion inmediata o deductiva le eleva a la forma absoluta, de esta rejion desciende a sancionar i realizar el primer hecho en que apareció, pasa despues a realizar todos los datos esperimentales, i se envuelve en todos los elementos de la esperiencia; la abstraccion comparativa lo saca de esta rejion múltipla i variable, lo va depurando de grado en grado i lo presenta tan puro e irresistible como la vez primera. El elemento absoluto es como la sávia que se derrama en la multitud de datos que componen el árbol de la ciencia, es el que vivifica i realiza todo.

§ CXXXVI.

DIVERSOS GRADOS QUE RECORRE EL PRINCIPIO ABSOLUTO EN SU CONCEPCION: 1.° ENTERAMENTE SUBJETIVO: 2.° SUBJETIVO I OBJETIVO. —EVIDENCIA INHERENTE AL PRINCIPIO.

El principio absoluto obtenido por cualquiera de estas dos vias no llega a presentarse en toda su pureza, sino despues de haber recorrido diferentes grados, en los que va perdiendo sucesivamente todo lo empírico, particular i relativo con que se combina. El primero en que se presenta, es cuando contemplada la relacion real que hai entre el *unum* causante i el múltiplo producido, no podemos dejar de creer que ambos son inseparables, que dado un estremo ha de existir por necesidad el otro, i que esta inseparabilidad dimana de la relacion real que los liga, a saber, de la causalidad o produccion. El principio absoluto obtenido en este grado es enteramente subjetivo, enteramente peculiar del individuo que lo concibe. El que lo ha depurado de los elementos particulares *yo* i *pensamiento, yo* i *volicion* en los hechos, *yo pienso en esto i lo otro, yo quiero tal cosa*, no puede menos de tenerlo por mui cierto i evidente i aun en toda su latitud; pero esta persuasion solo es relativa, o del individuo que lo concibe, no sale de la esfera particular i empírica del sujeto. Por consiguiente, el absoluto conserva todavia gran parte de los elementos con que se combina, i que impiden contemplarlo en toda su fuerza i pureza.

Esta necesidad de creencia que impone la contemplacion del principio, ¿de dónde dimana? ¿de alguna circunstancia propia del ser que lo concibe, o de la esencia misma del principio, de los elementos que lo constituyen? Aunque yo trate de separar de mi mente toda idea que pueda influir con especialidad en

mi persuasion, aunque yo estudie el principio en distintas épocas i circunstancias, no puedo de dejar de considerarlo tan evidente i luminoso como la vez primera; siempre lo múltiplo i variable se presentará como efecto del *unum* idéntico i permanente; i siempre este *unum* se presentará como la causa o el principio de lo múltiplo i lo variable; no podré dejar de creer que el principio es verdadero para mi i para todos, que lo es en fin en sí mismo. Este es el segundo grado en que el absoluto comienza ya a desplegarse i a abrazar por sí todo lo que existe.

§ CXXXVII.

3.° GRADO, CONCEPCION ESPONTÁNEA I CREENCIA NECESARIA DEL PRINCIPIO.—4.° GRADO, INTUICION ESPONTÁNEA DEL MISMO.

De este punto todavia enteramente subjetivo i reflexivo, pues el yo con la conciencia clara de sí mismo es el que concibe la necesidad de la verdad o realidad de la relacion, de este punto repito, pasa el alma a la contemplacion espontánea del principio absoluto, sin relacion alguna a sí misma, o al sujeto que lo concibe. En esta situacion hai una creencia necesaria e invencible, pero una creencia espontánea en que solo se tiene presente al mismo principio i nada mas, en que desaparece enteramente todo acto del yo relativo al mismo yo, en suma, la parte empírica subjetiva. El absoluto no podrá ser tan claro i perceptible como en el grado anterior, porque cuando mas se individualiza una nocion o un concepto, mas distinto aparece; pero la necesidad de su realidad se presenta mas desprendida, independiente i estensa. Antes habia en la escena intelectual tres actores, el principio, la necesidad de su realidad i el sujeto que lo concibe, ahora no hai mas que dos, principio i necesidad de su realidad. Esta parece la última escala a que puede elevarse el absoluto, no obstante todavia puede el alma depurarlo de todo punto de vista subjetivo, relativo i reflexivo, todavia puede contemplarlo sin mezcla de personalidad, sin esa necesidad de creencia que lo acompaña; entónces todo el acto intelectual se reducirá a la contemplacion o intuicion espontánea del principio en sí mismo; ya no habrá yo que contempla o cree, ni principio contemplado, i cuya evidencia se hace irresistible, no hai mas que intuicion inmediata, espontánea del mismo principio, conciencia pura de la apercepcion pura; desaparece aquí todo acto i elemento empírico, solo reina el absoluto.

§ CXXXVIII.

CLARIDAD I OSCURIDAD DEL PRINCIPIO EN ESTOS DIVERSOS GRADOS.

El principio absoluto colocado en este grado supremo, domina toda la naturaleza, al yo i las cosas distintas del yo; es en sí la nocion pura de la realidad, la misma verdad, i desde aquí desciende a combinarse con los datos esperimentales, a sancionarlos i realizarlos. En este último grado el absoluto es luminoso por sí mismo, pues es el elemento positivo por escelencia, pero no tiene ese grado de claridad de que participan las nociones distintas, las nociones formadas de los datos o fenómenos que pasan en el *unum* causante, en el *yo,* i que este yo realiza separándose de ellos i aplicándoles a cada uno el sello de la unidad. Por esta razon pudiera decirse que el absoluto era aquí claro i oscuro, aun mismo tiempo, claro porque no habiendo elemento empírico, no hai duda o incertidumbre, la accion del alma hácia él es una tendencia directa i espontánea; oscuro porque no habiendo distincion, reflexividad, conciencia del ser que siente i de la cosa sentida, todo no es mas que uno e indistinto. Luego desciende un paso hasta el tercer grado de la escala ascendiente donde se subjetiva un poco por la creencia que infunde, por la satisfaccion plena que tiene el entendimiento en su posesion; la luz que resulta de la intuicion espontánea se destruye al paso que se aumenta la reflexiva. En el segundo grado de la escala ascendiente, i en el tercero de la descendiente, se desenvuelven estos fenómenos con mas claridad; el principio absoluto se subjetiva mas, el alma lo concibe con la conciencia clara de sí misma, i lo concibe como necesario en sí mismo. En esta escena se denotan los caracteres de los conocimientos, el subjetivo i objetivo, i la relacion que los liga. Por último, de este punto pasa al último de la subjetividad, i aqui el principio adquiere una falsa espontaneidad de aplicacion i se presenta bajo el título engañoso i verídico de leyes inherentes a la intelijencia, principios constitutivos, conceptos necesarios, formas, categorias intelectuales. Su carácter es infundir una creencia invencible, pero una creencia enteramente subjetiva. El que concibe el principio no puede menos de reconocerlo por verdadero i evidente, lo contrario parece un absurdo.

§ CXXXIX.

DIVERSAS DIRECCIONES DEL ENTENDIMIENTO EN TODOS ESTOS GRADOS.

Todos estos grados que constituyen la escala ascendiente i

descendiente, se descubren en la deduccion del principio absoluto, bien sea de un hecho particular o empírico, i de una verdad jeneral i abstracta. A veces recorre el entendimiento la escala en el órden indicado, a veces sigue una direccion mas o menos arbitraria; ya se detiene en el primero o segundo grado de la escala ascendiente, ya del tercero o segundo vuelve al primero i reposa en él como en un punto de apoyo. Este movimiento perpétuo, como dice Cousin, es lo que constituye la vida intelectual. Estos grados constituyen tambien la diferencia entre la ciencia i el sentido comun; aquella aspira a llegar al último grado intelectual, a la posesion de lo verdadero en sí, a la posesion del concepto culminante que domina a todos los demas, i donde no hai elemento alguno empírico ni objetivo que pueda impedir la concepcion de la verdad en toda su pureza. El sentido comun se detiene en la parte subjetiva o en los dos primeros grados de la escala ascendiente; en el primero se detiene el sentido comun individual, el de las personas que no salen de la esfera de su propia conciencia, i que solo buscan la persuasion para sí mismas; en el segundo se halla el sentido comun jeneral, el de los filósofos que observando en todos los conceptos humanos la aparicion del absoluto en su verdadera forma, lo separan mas de la esfera subjetiva, le dan una existencia mas independiente, i lo revisten con los atributos de leyes de la intelijencia, formas inherentes al espíritu humano.

§ CXL.

FUNDAMENTO DE ESTA GRADACION.

Esta escala i sus diversos grados no es invencion arbitraria ni pura creacion de la fantasía. Resulta del ensanche progresivo que va tomando la concepcion del principio absoluto en proporcion de lo que se dilatan nuestras facultades i el campo de la observacion. El punto de partida es la esfera subjetiva, de esta se pasa a la objetiva o esterna, en la que no hai hecho alguno que desmienta aquella nocion i muchos por el contrario que la aclaran i confirman. Porque si los objetos se esconden tras los velos de la manifestacion todo en ella está ordenado; hai antecedentes i consecuencias, relaciones determinadas i fijas, cosas todas análogas a las de la esfera subjetiva i esplicables solamente por sus peculiares i verdaderos principios. ¿Qué resultará pues? Que aun prescindiendo de la aplicacion directa del principio tomado de la esfera subjetiva, i mirada la objetiva como un cuadro meramente fenomenal, el principio no encuentra escepciones, i que la posibilidad de estas se va disminuyendo hasta reducirse a cero, resultará la impo-

sibilidad de concebir lo contrario o la creencia absoluta. Pero como este término *absoluto* escluye los límites i lo absorve todo, la reflexion no se detiene en este punto i pasa adelante siguiendo el camino trazado ya por el enlace de los fenómenos i la concatenacion de las causas hasta llegar a la primera i suprema que ha dado el ser a cuanto existe i que no lo ha recibido ni de sí misma ni de otro alguno. Aquí se toca la verdadera raiz de la existencia i de la realidad, el punto de que parten la esfera subjetiva i objetiva, el verdadero oríjen de lo finito, o lo propiamente infinito. Insistiendo en la contemplacion de este ser real, tal como lo concebimos o lo puede manifestar lo finito, se ve que siendo el criador de los espíritus i de la materia, habrá de tener eminentemente las perfecciones de ambos, i que siendo el autor del órden establecido en sus obras, habrá sido tambien el oríjen primordial de las leyes que lo constituyen i el asiento de las verdades que lo revelan. De consiguiente estas verdades serán como su principio, eternas e infinitas, independientes e inmutables o en todo rigor absolutas. Concebidas de esta manera i cual sabiduria del mismo Dios, ya no solo no tienen ni pueden tener escepcion, sino que imponen la necesidad de creerlas en su totalidad, son las reguladoras del espíritu humano. No es esto dar a los principios una fuerza que en sí no tienen, aun cuando la existencia de Dios sea una consecuencia de su inmediata aplicacion. Estas verdades en sus primeros grados son medios de conocer a Dios, i de conocerlo como centro en que reposan i de donde como de un foco luminoso parten hácia nosotros en todos los actos reveladores de la existencia; mas llegadas a este punto se revisten del carácter que les da su oríjen i se elevan en nuestro concepto a superior dignidad. Son como el hilo que nos dirije hasta la mano que le gobierna, el que despues de este descubrimiento no es hilo solamente sino un conductor seguro. Los principios absolutos brillan entónces con sus caractéres peculiares. La unidad, actividad, substancialidad e intencionalidad aparecen infinitas i desenvolviéndose, ya eternamente en la vida e intelijencia divina, ya en el tiempo i produciendo lo finito, siendo el principio i razon de lo existente i posible, el objeto mas vivo i variado de nuestras reflexiones, el que arrebata, absorve i agota las fuerzas del alma, el mas digno de su detenida i reverente contemplacion.

§ CXLI.

DIFERENCIA ESENCIAL ENTRE LAS VERDADES ABSOLUTAS I RELATIVAS I SUS RESULTADOS.

Pero bien nos detengamos en el 1.° o 2.° grado, o subamos

hácia el último, ello es, que el principio absoluto tiene los caracteres de una absoluta evidencia i es la raiz de la realidad de todas las relaciones. Esta circunstancia da lugar a la division de las verdades en absolutas i relativas, entendiendo por las primeras las que presentan el principio absoluto sin mezcla alguna de elemento empírico, i que por lo mismo son tan evidentes que lo contrario parece un absurdo, i por relativas las que presentan este mismo principio combinado con algunos elementos particulares o empíricos. A la primera clase pertenecen las cuatro de que hablamos en el § CXXXIII, i que redujimos al principio jeneral absoluto, i a la segunda, todas las particulares llamadas de sentimiento, i las jenerales que se deducen o apoyan en estas mismas particulares. Como las jenerales se fundan en las particulares, i éstas se deducen de las absolutas, tenemos razon para considerar a todas las relativas como una deduccion de las absolutas, i a éstas como las únicas primitivas. No hai duda, fuera de lo que hemos espuesto hasta aquí en favor de esta conclusion, podemos añadir que las verdades absolutas tienen todos los caracteres de las verdades primitivas. En primer lugar, no se deducen de otras, preciso es que haya un hecho empírico que las esprese o de donde puedan elevarse, a la forma absoluta, pero se hallan tan distantes de derivar su realidad de este mismo hecho, que por el contrario el hecho no tiene realidad sino porque espresa estas verdades, i no viene a tomar el carácter de lo que rigorosamente se llama una relacion real, hasta que el principio elevado ya a su forma necesaria i absoluta desciende a sancionar el mismo hecho, i comunicarle toda la luz que arroja un principio necesario. En segundo lugar, son tan perceptibles que no hai hombre por rudo que sea que no las conozca en toda su pureza; ¿quién no conoce las verdades, este cuerpo es duro, este cuerpo es pesado? ¿i estas verdades en qué fundamento se apoyan sino en el principio de la causalidad? En vano se afana el filósofo sensualista para probar que el principio *todo lo que comienza a existir tiene una causa*, solo es conocido de los filósofos. Fácilmente se le responde que se puede conocer un principio abstracto en toda su fuerza i estension i aun valerse de él para las deducciones ulteriores i no saber espresarlo en los términos propios i adoptados ya por la ciencia. Decir lo contrario seria suponer que el número de nuestras ideas no escede al número de los signos que posee un individuo cualquiera, que no se posee una nocion porque se la espresa en términos arbitrarios. Mas, ¿para qué nos valemos de raciocinios abstractos? Descendamos al campo de la esperiencia, consultemos a todos los hombres, consultemos a los niños para complacer a los que siguiendo a Locke, exijen esta condicion como necesaria, preguntemos a todos, repito, si

¿cuándo observan las propiedades de un cuerpo cualquiera, no afirman con toda la fuerza de una absoluta conviccion que el cuerpo tiene la virtud de producir ésta o la otra sensacion, o es la causa de esta sensacion? Todos nos responderán afirmativamente; i esta creencia, ¿qué otra cosa es sino la aplicacion del principio absoluto de la causalidad a un dato esperimental, una deduccion de este mismo principio? ¿Puede el mundo esterno ministrar inmediatamente la idea de causa? ¿No hemos demostrado en la primera parte que esto es imposible? Los filósofos sensualistas nos aturden con la esperiencia, i no reparan que todas esas verdades llamadas esperimentales, que toda nuestra vida intelectual no es mas que la revelacion i la espresion del principio de la causalidad, no reparan que el mundo esterno o lo que ellos llaman el territorio de la esperiencia, no presenta mas que variaciones, sensaciones, términos aislados sin ningun principio de union, sin forma alguna intelectual.

§ CXLII.

DIVISION DE LAS VERDADES RELATIVAS.

De lo dicho se refiere que las verdades primitivas son las absolutas, i deducidas las relativas. Estas últimas como acabamos de decir, se dividen en particulares i jenerales. Las particulares se refieren a un hecho particular i determinado, son la relacion real de dos ideas particulares, i para adquirirlas solo se necesita sentimiento i accion de las facultades intelectuales; para adquirir la verdad, esta piedra es dura, solo se requiere que yo sienta la dureza, que mis facultades intelectuales apliquen entonces el principio de la causalidad, i que observando despues la contigüidad i union constante de esta sensacion con las demas que produce la piedra, las atribuya todas a una misma causa, i diga: esta piedra es dura, o la causa del color, gravedad i peso de la piedra lo es tambien de la sensacion de dureza. Las verdades particulares se dividen en tantas clases cuantas son las especies particulares de sentimiento; unas se refieren al sentimiento llamado sensacion i se denominan *sensibles*, otras al sentimiento que produce el ejercicio de las facultades intelectuales i se llaman *intelectuales*, otras espresan las relaciones de nuestros sentimientos morales i se llaman verdades *morales*, finalmente, otras se recojen en la observacion de los sentimientos de lo bello i lo sublime, que no tienen nombre conocido, i pudieran llamarse *estéticas*.

§ CXLIII.

FUNDAMENTOS DE LA CREENCIA EN LAS VERDADES JENERALES.

Las verdades particulares espresan el principio absoluto combinado con diversos elementos empíricos; algunas de ellas son enteramente semejantes, o por lo menos tienen una porcion de elementos comunes. Esta circunstancia favorece la abstraccion de estos elementos i la espresion por separado de su relacion, por ejemplo, si observamos muchas naranjas particulares, hallaremos que todas ellas, fuera de las demas propiedades que las caracterizan, tienen la de ser redondas, i esta observacion me permite olvidar por un momento sus diferencias, fijarme solo en su redondez i pronunciar que esta calidad es comun a todas las observadas. Esta proposicion: todas las naranjas observadas son redondas, no es rigorosamente hablando, mas que la suma de las verdades particulares, esta naranja es redonda, esta otra lo es tambien, etc. Si continuando las observaciones reparamos que cuantas naranjas se presentan tienen la misma propiedad, habrá un motivo poderoso para sospechar que esta constancia tiene alguna causa particular, i que por consiguiente sea cierta, no solo la proposicion anterior, sino esta otra: todas las naranjas son i serán redondas. La conjetura se corrobora, cuando observando con mas detencion los fenómenos que presenta la naturaleza, reparamos que en todos ellos sucede lo mismo que en el ejemplo anterior, es decir, que cuando un hecho se ha repetido un número considerable de veces, este hecho es ya constante, o esplicándonos en términos científicos, que siempre que el principio absoluto aparece repetidas veces en una combinacion empírica, adquiere esta combinacion en nuestro entendimiento una fuerza tal, que nos obliga a considerarla como constante, i aun invariable.

§ CXLIV.

CONTINUACION DE LA MISMA MATERIA.

Esta creencia no es un fenómeno meramente subjetivo i ciego; se funda en un principio racional i en una parte objetiva que es la estabilidad de las leyes de la naturaleza. El principio absoluto nos enseña que la repeticion de la combinacion debe tener una causa, porque esta repeticion es un fenómeno como todos; el problema se reduce pues a indagar si esta causa es accidental o constante, si la combinacion tiene o no en sí misma algun principio que la realice. Si ocurrimos a la esperiencia hallaremos que las combinaciones casuales de-

penden del concurso fortuito de algun principio que no está constantemente ligado con algun elemento de la combinacion, i que por consiguiente estas combinaciones dejan de existir en muchos casos; que por el contrario cuando este principio existe, la combinacion se verifica. De aquí resulta que si observamos una sucesion constante en un repetido número de ocasiones, sacamos al momento por consecuencia que esta sucesion es un fenómeno que debe partir de una causa positiva, i que la sucesion es segura. Este raciocinio no es un paralojismo, es la traduccion de este principio, la causa aparece por el efecto; si éste se ha repetido un número considerable de veces, la misma causa lo ha producido, la misma causa existe i la misma lo producirá en adelante, porque la causa es un ser uno, idéntico i permanente, que no está sujeto a variacion alguna. Si esto sucede en una combinacion individual, considerada en diversas épocas i circunstancias, lo mismo deberá suceder en otra combinacion totalmente análoga o semejante, pues de no ser asi resultaria que las combinaciones eran entónces diversas. Luego podemos asegurar que en combinaciones específicamente idénticas, los mismos efectos esperimentados en una de ellas, se esperimentarán igualmente en las demas; en otros términos, podemos establecer la relacion constante de dos ideas jenerales, o jeneralizar ciertas verdades. La única dificultad que habrá que vencer en estos casos, será asegurarse de la identidad de las combinaciones, pero esta circunstancia particular no destruye el principio en que se funda la necesidad de la combinacion cuando ésta se ha presentado repetidas veces; siempre será cierto que haber esperimentado en tal circunstancia un efecto determinado, es un argumento para esperarlo en adelante. ¿I por dónde estaremos seguros de esta identidad? No hai mas que dos medios, la observacion inmediata i la esperiencia de la repeticion del efecto; el segundo de nada vale para el caso de que se habla, pues se trata de averiguar si es fundada la esperanza de la repeticion del efecto, i esto es anterior a la esperiencia; solo queda pues el primero. Este se halla sujeto a muchos engaños en las combinaciones complicadas, pero es seguro en las sencillas o las que se reproducen en una multitud de hechos conocidos; en éstas es fácil conocer si los elementos son los mismos, si se ha mezclado algun principio que neutralice o destruya la accion de la primera causa.

§ CXLV.

CONTINUACION DEL MISMO ARTÍCULO.

El fundamento de la creencia en las verdades jenerales, es pues el carácter simple i permanente de la causa, revelado por

el principio: *la unidad se desenvuelve en pluralidad.* Otras circunstancias particulares corroboran esta creencia; las verdades jenerales, como que son abstractas, se componen de menor número de elementos empíricos; de consiguiente, los que las constituyen se hallan mas próximos a las ideas jenerales de efecto i causa i en mejor disposicion para identificarse con ellas i participar de su independencia absoluta. Sucede con estas verdades lo mismo que con las mas sencillas de las particulares de sentimiento; unas i otras se hallan mas en contacto con los principios absolutos, i mas distante del supuesto i falso principio, fenómenos diversos i que siempre se suceden, deben tener una misma e idéntica causa, i por esta razon participan tambien de un mayor grado de evidencia que las mas compuestas i ménos jenerales. Pudiera asi dudarse de la causa de una sensacion determinada o de un hecho particular i humano, pero nunca de estas proposiciones, todos los cuerpos producen sensaciones, todo ser intelijente es moral. Por otra parte, la repetida sucesion de la combinacion revela mejor el principio absoluto, pues esta repeticion nos manifiesta los dos caracteres de la unidad causante, que son su aparicion o desarrollo en diferentes actos, i su permanencia a pesar de lo pasajero de todos ellos. Sin embargo, como nunca podemos tener una absoluta certidumbre de la identidad específica de las combinaciones, i como por otra parte la existencia de las causas está sujeta a la voluntad del Creador, quien las puede destruir de la misma manera que las sacó de la nada, nunca la certidumbre de la necesidad de la sucesion será tan absoluta como la del principio de la realidad; aquella reposa en la hipótesis de la existencia e identidad de las combinaciones, i ésta es independiente de toda condicion, domina todos los hechos existentes i posibles, es absoluta.

§ CXLVI.

MÉTODO PARA JENERALIZAR LA VERDAD.

El conocimiento de la identidad específica de las combinaciones solo puede adquirirse, observando en los mismos hechos cuál es la combinacion que produce el efecto determinado, porque teniendo este conocimiento, será fácil estudiar la nueva combinacion que se presenta, i ver si es la misma que la primera. Este estudio solo puede hacerse por medio de la comparacion; un hecho es por lo regular la reunion de muchas causas de las que una sola produce el efecto conocido; pero como a primera vista, no es fácil distinguir ésta entre la multitud de las que presenta el hecho, el único medio de descubrirla es examinar otro hecho análogo donde se produzca el mismo efecto, olvidar

las diferencias que hai entre ellos i buscar solamente la combinacion comun. En esta segunda esperiencia nos iremos acercando a la verdad, porque la verdadera causa se halla confundida en menor número de elementos i por consiguiente mas ostensible a la observacion. Si en seguida se busca un tercer hecho distinto de los dos anteriores, pero donde se produce el mismo efecto, haré en él la misma operacion, le compararé con la combinacion deducida, notaré i separaré las diferencias, tomaré las cantidades comunes, i la combinacion que comprende a la causa se simplificará mas i mas. Por último, hago lo mismo en una cuarta esperiencia, i siguiendo este camino llegaré al cabo a descubrir la verdadera causa del efecto observado. Si despues de este descubrimiento, quiero todavia asegurarme de su realidad, repetiré las esperiencias en distintas ocasiones i circunstancias, hasta conocer indudablemente que la última combinacion es la mas simple i la que en verdad produce el efecto. La consecuencia que de aquí deducimos es, que para jeneralizar con exactitud una verdad cualquiera, es preciso recorrer una porcion considerable de hechos análogos, i que la jeneralizacion reposará en una base tanto mas estable, cuanto mayor sea el número de los hechos observados.

§ CXLVII.

REGLAS PRÁCTICAS DE ESTA OPERACION

La práctica de esta operacion será mas fácil i segura si se sujeta a las reglas siguientes:

1.ª *El número de los hechos averiguados, debe ser proporcional al de los hechos averiguables, es decir, que si la cantidad de éstos es mui numerosa, tambien debe serlo la de los hechos conocidos, i por la inversa, que si la de los hechos averiguables es reducida, tambien puede serlo la de los hechos averiguados.*

Por ejemplo, mayor número de datos conocidos supone esta verdad, todos los cuerpos son graves, que esta otra, todas las manzanas son graves: la razon es clara; siendo mayor el número de casos averiguables, es tambien mayor el de los que pueden ya ocultar, ya revelar la verdadera causa; de consiguiente, para estar satisfechos de la integridad de las observaciones i de la exactitud del análisis, es preciso que el número de casos averiguados sea tambien mayor. Por otra parte, i éste es el motivo mas poderoso, puede suceder que aun descubierta la verdadera causa se halle todavia mezclada con algun elemento estraño. Si nos detenemos pues en estos casos, sino variamos i multiplicamos las esperiencias, nos esponemos a una eliminacion viciosa, i a reconocer por causa lo que en realidad no lo es.

2.ª *El número de datos conocidos que se requiere para jene-*

ralizar una verdad, debe ser tanto menor, cuanto mas complicada es la combinacion.

La razon de esta regla es mui óbvia; cuanto mas complicada es una combinacion, mayor es el número de las combinaciones particulares que comprende; por ejemplo, la de AB no puede dar mas que una sola AB o BA, la de ABC da AB, AB, BC, la de ABCD da AB, AC, AD, BC, BD, CD, ABC, ABD, ACD, BCD, i así sucesivamente, de lo que resulta que un solo caso de una combinacion complicada, comprende muchos datos conocidos, i que un corto número de estos casos puede comprender aun mas de los que se necesitan para proceder a la jeneralizacion. Confirma este resultado la reflecion de que si la combinacion es casual, deben ser mui pocos estos lances o escepciones, pues la realizacion de un hecho casual es tanto mas difícil, cuanto mayor el número de acasos que supone ocurridos a un mismo tiempo. Si son mui pocas las escepciones, el número de los casos que desmientan la combinacion debe ser mui considerable, i la probabilidad de dar con uno de éstos será una fraccion que casi llegue a la unidad de la certidumbre. Por consiguiente, si la combinacion se repite cuátro, cinco o mas veces, no hai tales escepciones, la combinacion comprende un principio de realidad.

3.ª *Los hechos conocidos no han de ser de una misma especie, esto es, de los que se verifican en iguales circunstancias, sino de los que se encuentran en las diversas combinaciones posibles.*

Como toda verdad jeneral es la union constante de dos ideas, dicha union debe hallarse en todas las combinaciones posibles, de lo que resulta que para jeneralizar una verdad, es preciso examinar estas distintas combinaciones, i de ellas debe componerse la cantidad considerable de hechos conocidos, porque puede suceder que dos ideas se hallen unidas por cierta circunstancia peculiar de la combinacion que se presenta, i no por la realidad de que hablamos.

§ CXLVIII.

UTILIDAD DE LAS VERDADES JENERALES.

Las verdades jenerales obtenidas con estas precauciones son de una utilidad inmensa. En primer lugar, socorren poderosamente nuestra memoria. La observacion presenta hechos aislados i sin relacion alguna, el entendimiento estudia sus analojias, los clasifica, los resume en la espresion sencilla de una verdad jeneral, i los dispone de manera que pueden ser recorridos sin el menor embarazo, v. gr., de las verdades, esta *piedra es dura, porosa, estensa, divisible*, etc., *estas otras tienen tambien las mismas calidades*, deducimos la jeneral, todas

las piedras son porosas, duras, elásticas, etc.; por el mismo camino obtenemos las siguientes: el marfil, el acero, el agua, la madera son porosos, estensos, etc., i por último, de estas mismos verdades jenerales deducimos otra mas jeneral todavia; todos los cuerpos son duros, porosos, estensos, elásticos, divisibles. Esta última es el resúmen de las subalternas, i las representa continuamente; las subalternas desempeñan el mismo oficio con respecto a las particulares, de manera que podemos asegurar mui bien que en una sola verdad poseemos infinitos conocimientos. Tan importante es el órden que introducen las verdades jenerales, que sin él serian perdidas nuestras esperiencias, sabriamos lo que pasa en este o el otro caso particular, pero no lo sucedido en todos los observados, porque nuestra memoria no podria retener tanta menudencia, quedariamos como los brutos sin recuerdo de lo pasado, ni prevision del porvenir, ceñidos esclusivamente al momento que corriese, a la impresion que nos afectaba. Donde podemos ver la exactitud de esta asercion, es echando una ojeada rápida al conjunto de las ciencias. ¿Qué serian la botánica, la química i todas las ciencias naturales sin el recurso de la jeneralizacion? ¿qué seria la moral, la lejislacion i la política? Absolutamente nada, porque destruidas las verdades jenerales que resumen las observaciones, se reducirian estas ciencias a una enumeracion mas o menos prolija de un corto número de hechos inconexos e individuales.

§ CXLIX.

CONTINUACION DEL ARTÍCULO ANTERIOR.—FORMACION DE LAS HIPÓTESIS.

Por otra parte las verdades jenerales, de la misma manera que el principio absoluto, tienen la virtud de fecundar la esperiencia. Esta presenta la union de dos ideas cualesquiera, la memoria con el auxilio de las verdades jenerales recorre todas las que están enlazadas con ellas, se forman otras tantas relaciones, i deducimos así una infinidad de verdades que ántes ignorábamos; v. gr., tengo por una verdad jeneral que todos los cuerpos son estensos, duros, elásticos, porosos, divisibles, etc., o que lo estenso, lo duro, lo elástico, lo poroso i lo divisible están siempre unidos; la esperiencia me manifiesta que el marfil es elástico, i de aquí deduzco que tambien es duro, estenso, poroso, impenetrable, etc. Estas verdades se deducen de un solo hecho particular, *el marfil es elástico*, fecundado por la verdad jeneral, *todos los cuerpos son estensos, duros, elásticos, etc.* Por último, con el auxilio de las verdades jenerales no solamente se analisan los hechos que presenta la observacion,

sino que en cierto modo se anticipan las lecciones de la esperiencia, i se penetran los arcanos del porvenir o se forman las combinaciones llamadas *hipótesis*. Supongamos conocidas las relaciones de la idea A, o que con A están unidas las ideas CDFG; supongamos tambien conocidas las de B, o que con la idea B están unidas RSTV; si la imajinacion une a B con A, deduciremos que tambien estan unidas CDFG i RSTV, o que todas ellas forman la série ACDFGBRSTV. Estas relaciones no tendrán otro apoyo que el hecho incierto A es B, pero serán evidentes si el hecho existe; la esperiencia justifica muchas veces estas conjeturas, i un simple descubrimiento es entonces el jérmen de mil verdades que preparan el nacimiento de otras i fecundan de un modo prodijioso el campo de las ciencias. La hipótesis de Copérnico sobre la posicion del sol en el centro del sistema planetario, preparó la demostracion de Kepler, i ésta la admirable i evidente teoría del inmortal Newton.

§ CL.

MECANISMO DEL RACIOCINIO.

La combinacion de los principios absolutos i verdades jenerales con los datos que ministra la esperiencia se efectúa por medio del raciocinio, operacion que segun hemos dicho produce las verdades deducidas. Para comprender bien su mecanismo recurramos a algunos ejemplos.

1.° La tierra es el tercero de los planetas primarios;
El tercero de los planetas primarios jira en torno del sol;
Luego la tierra jira en torno del sol.

2.° Los planetas primarios son Mercurio, Venus, la Tierra, Marte, Júpiter, Saturno i Herschell;
Estos últimos jiran al rededor del sol;
Luego los planetas primarios jiran al rededor del sol.

En cada uno de estos ejemplos hai tres verdades; las dos primeras son las conocidas, i la tercera la desconocida que se deduce de las dos anteriores; las dos primeras se llaman antecedentes o *premisas*, i la otra el consiguiente o la consecuencia. Tambien se hallan tres ideas correspondientes a las tres proposiciones, a saber; 1.ª Tierra: 2.ª, tercero de los planetas primarios; i 3.ª, jira al rededor del sol. Por la primera proposicion está unida la idea Tierra a la de tercero de los planetas primarios, por la segunda se halla unida esta idea a la de jira al rededor del sol, i por la tercera proposicion está unida la primera idea a la tercera, de modo que estas dos ideas distantes se hallan unidas por la segunda que es la media. Igual

construccion es la del segundo raciocinio i mas o menos la misma se observará en cualquiera otro que sea afirmativo; de lo que debemos inferir que todo raciocinio de esta clase no es mas que una serie de tres ideas, cuyos estremos están unidos por el anillo que se llama idea media.

§ CLI.

REGLAS PARA CONOCER LA LEJITIMIDAD DE LOS RACIOCINIOS AFIRMATIVOS.

Sucede muchas veces que la idea media está unida con los estremos, i sin embargo el raciocinio no concluye o la consecuencia es falsa, v. gr.:

El hombre es un ser intelijente;
El anjel es un ser intelijente;
Luego el hombre es ánjel.

En este ejemplo la idea media *ser intelijente* está unida con hombre i ánjel, i con todo no alcanza a unirlas. La razon es esta: la idea *ser intelijente* es jeneral o comprende en su estension a varias, a Dios, al ánjel, al hombre, i siendo así, no es una sino muchas; por lo que puede suceder que alguna de estas ideas específicas esté unida con un estremo i otra idea específica mui distinta con el otro, aunque ambas estén representadas por una misma palabra. En este caso el raciocinio no es una série de tres ideas sino de cuatro, entre las que hai solucion de continuidad; por consiguiente los dos estremos quedarán siempre distantes, i la consecuencia que los una será falsa. Es mui fácil hacer raciocinios tan capciosos como el anterior por los equívocos que se orijinan de la doble significacion de las palabras, pero se evitarán observando la regla que sigue:

Regla 1.ª—*Para que un raciocinio afirmativo sea concluyente, es preciso que la idea media esté unida con los dos estremos, i que alguna de estas uniones sea constante i jeneral.*

La primera parte de la regla es bastante llana; la segunda salva todos los inconvenientes que acabamos de indicar. Si alguna de las uniones es constante, donde se halle la idea media, se hallará tambien el estremo con el que está constantemente unida, i en este caso si la idea media se halla unida con otra idea cualquiera, debe tambien hallarse el estremo, i por consiguiente el estremo i esta idea cualquiera estarán unidos. En el ejemplo anterior la idea media *ser intelijente* no está jeneralmente unida con ninguno de los estremos, no con la idea *hombre*, porque en muchas ocasiones hai ser intelijente i no hai hombre, como sucede en las ideas Dios, ánjel, etc.; por la misma razon, tampoco lo está con *ánjel*, luego no puede unir a esta idea con la de hombre. Advertimos que aqui se habla de

la union constante de la idea media con cualquiera de los dos estremos, i no de la union de cualquiera de estos con la idea media porque estas espresiones no son sinónimas; hombre i ánjel están siempre unidos con ser intelijente, pero no siempre ser intelijente con hombre i ánjel.

§ CLII.

REGLA PARA LOS SILOJISMOS NEGATIVOS.

Hai otros raciocinios llamados negativos i son aquellos cuya consecuencia es una proposicion negativa, v. gr.:

Los planetas secundarios no jiran inmediatamente al rededor del sol;
La luna es un planeta secundario;
Luego la luna no jira inmediatamente al rededor del sol.

En estos raciocinios no debe haber mas que una premisa negativa, pues si lo son ambas, resulta falsa la consecuencia, v. gr.:

El hombre no es ánjel;
El ánjel no es animal racional;
Luego el hombre no es animal racional.

En los raciocinios negativos se saca por consecuencia que una idea no está unida con otra; para que esto sea cierto, es preciso manifestar el motivo de la inconveniencia, i este no puede ser mas que la union de una tercera idea con alguno de los dos estremos i su inconveniencia con el otro, porque si un estremo está unido con el otro estremo, todas las ideas unidas con el primero deben estarlo con el segundo; por la inversa si un estremo se halla siempre unido con una tercera idea, i esta no lo está con el otro, tampoco deben estarlo los dos estremos. De aqui resulta que si la idea media no se halla unida con ninguno de los estremos, no hai razon de conveniencia ni de inconveniencia, o como se esplicaban los escolásticos, de dos premisas negativas nada se deduce.

En estos raciocinios se exije tambien que la union de la idea media con uno de los estremos sea recíproca, esto es, que no solamente la idea media esté siempre unida con el estremo, sino éste con la idea media.

El hombre que habla vive;
El sordo-mudo no habla;
Luego el sordo-mudo no vive.

En este ejemplo la idea media *habla* está siempre unida con el estremo *vive*, se halla separada del otro estremo *sordo-mudo*, i no obstante es falsa la consecuencia: el *sordo-mudo no vive*. La razon es esta; la idea *vive* no está siempre unida con la idea *habla* aunque esta se halla siempre unida con *vive*, mas claro,

se puede encontrar la idea *vive* sin la idea *habla;* de donde se infiere que la circunstancia de no hallarse unida la idea *habla* con otra cualquiera, no constituye la esclusiva de idea *vive.* Mas si yo digo:

El hombre es animal racional;
El bruto nó es animal racional;
Luego el bruto no es hombre.

Haré un raciocinio bueno, porque la idea media *animal racional* se halla siempre unida con la de *hombre,* de modo que donde existe la idea *animal racional,* existe tambien la de hombre, i por la inversa donde se halle la idea de hombre, existe igualmente la de *animal racional;* de consiguiente, si en la idea *bruto* no se encuentra la de *animal racional,* tampoco debe hallarse la de hombre. Resumiendo pues todos estos casos, daremos la regla siguiente:

Regla 2.ª—*Para que un raciocinio negativo sea concluyente, es preciso que la idea media esté separada de un estremo i unida con el otro, i que esta union sea recíproca, constante i jeneral.*

§ CLIII.

DIFERENTES FORMAS DEL SILOJISMO.

Fuera de este modo de raciocinar llamado vulgarmente silojismo, cuentan los lójicos otros seis, que no se diferencian del primero sino en la forma, a saber, el prosilojismo, el entimema, el epiquerema, el sórites, el dilema i la induccion.

El prosilojismo se compone de cinco proposiciones que forman dos silojismos, dispuestos de tal modo, que la conclusion del primero sea la primera proposicion del segundo, v. gr.:

Lo que no tiene partes no puede perecer por disolucion;
La sustancia espiritual no tiene partes;
Luego la sustancia espiritual no puede perecer por disolucion.
El alma humana es una sustancia espiritual.
Luego el alma humana no puede perecer por disolucion.

Si se suprime alguna de las premisas porque parece superfluo el enunciarla, el raciocinio se llama entimema, v. gr.:

Todo hombre siente,
Luego Pedro siente,

en el que se ha suprimido la segunda proposicion de este silojismo:

Todo hombre siente;
Pedro es hombre;
Luego Pedro siente.

El epiquerema es un silojismo en que se prueba cada premisa ántes de sacar la consecuencia, v. gr.:

Todo hombre siente porque es animal;
Pedro es hombre porque discurre;
Luego Pedro siente.

El sórites es un raciocinio compuesto de varias proposiciones encadenadas de tal modo, que el atributo de la primera es el sujeto de la segunda, el atributo de ésta, el sujeto de la tercera, i así sucesivamente hasta la consecuencia en que el sujeto de la primera proposicion se halla unido con el atributo de la última, v. gr.:

Pedro es hombre;
El hombre es animal;
El animal es sustancia:
Luego Pedro es sustancia.

En este raciocinio hai dos silojismos.

1.° { Pedro es hombre;
Todo hombre es animal:
Luego Pedro es animal. }

2.° { Pedro es animal;
El animal es sustancia;
Luego Pedro es sustancia. }

El dilema es un silojismo cuya mayor es una disyuntiva que espone todos los casos en que puede examinarse la conclusion, i cuya menor es la prueba de que en todos ellos es cierta, v. gr.: se trata de probar que el impio nada tiene que esperar en su muerte i se discurre así:

El alma o perece con la muerte o nó.

Si lo primero, nada tiene que esperar el impio porque todo para él perece.

Si lo segundo, tampoco, porque su destino es el infierno a donde no hai esperanza.

Luego el impio en su muerte no tiene ya que esperar.

El que puede convertirse en este silojismo.

El impio nada tiene que esperar en su muerte, si todo para él fenece o va a parar al infierno a donde no hai esperanza.

Uno u otro sucederá, ya perezca el alma con la muerte o nó.

Luego el impio en su muerte no tiene ya que esperar.

La induccion es un raciocinio por el que de muchas proposiciones particulares se deduce una consecuencia jeneral, v. gr.:

La lójica es útil;
La metafísica es útil;
La moral es útil;
La física es útil;
La matemática es útil:
Luego la filosofía es útil.

Este raciocinio es un silojismo cuya primera proposicion se forma de las cuatro primeras del ejemplo, i donde se ha suprimido la segunda, por demasiado sencilla, a saber: la lójica, la metafísica, la moral, etc., es lo que se llama filosofía.

§ CLIV.

RECAPITULACION DE LOS SOFISMAS I SU SOLUCION.

No podemos manifestar mejor la importancia de las reglas espuestas, que resolviendo por ellas los sofismas que recapitulan las lójicas vulgares. Estos son unos raciocinios capciosos que pecan, o en la materia cuando alguna de las premisas es falsa, o en la forma cuando su construccion no está sujeta a las reglas establecidas. Los de la primera clase están comprendidos en las dos reglas que acabamos de esplicar, pues en ellas se exije que en los raciocinios afirmativos la idea media se halle unida con los dos estremos, i en los negativos que se halla unida con un estremo i separada del otro, lo que no puede verificarse cuando es falsa alguna de las premisas. Tambien lo están los de la segunda; su falsedad consiste, o en el doble sentido de las palabras, o en los equívocos a que dan lugar las anomalías del lenguaje, mas si se convierten estas proposiciones capciosas en otras de un sentido mas claro, se conoce al instante que el raciocinio carece de algun requisito necesario. Todos ellos se comprenden en esta lista:

1.° Probar otra cosa de lo que se concluye.

2.° Suponer cierto lo mismo que se demuestra.

3.° Establecer por causa lo que en realidad no lo es.

4.° Enumeracion imperfecta.

5.° Juzgar de una cosa por lo que le conviene accidentalmente.

6.° Pasar del sentido dividido al sentido compuesto, o por la inversa.

7.° Pasar de lo que es cierto en algunas circunstancias a lo que es cierto en sí mismo.

8.° Abusar de la ambigüedad de las voces.

9.° Sacar una conclusion jeneral por una induccion defectuosa.

Los capítulos 2.°, 3.°, 5.° i 7.°, pertenecen a la primera clase; los demas pertenecen a la segunda, i de ellos, el 1.° no necesita esplicacion; el 4.° i 9.° son infracciones de las reglas establecidas para la jeneralizacion de la verdad. Nos ceñiremos pues, a la esplicacion del 6.° i 8.°. Se pasa del sentido dividido al compuesto, cuando se atribuye jeneralmente a una cosa, lo que solo le conviene en diversos actos, o mas claro, cuando se atribuye a una idea las que le están unidas solamente en algunas circunstancias, v. gr.:

Jesucristo dijo: los ciegos ven, los sordos oyen, los cojos andan;

Esto es imposible;

Luego Jesucristo aseguró un imposible.

En este silojismo la idea media, los ciegos ven, los sordos oyen, etc., no está siempre unida con ninguno de los dos estremos: no con Jesucristo porque, los hombres repiten muchas veces las mismas palabras del Salvador, no con imposible porque evitando la figura, i convirtiendo la proposicion en otra mas clara, no existe tal imposibilidad; los ciegos ven, quiere decir, los que ántes eran ciegos ahora ven, etc.

Los sofismas que comprende el cap. 8.° son muchísimos i aun pudieramos decir que todos. Escojeremos algunos ejemplos i veremos que se desvanecen de la misma manera que los anteriores.

La piedra es una voz bisílaba;
La piedra es una sustancia;
Luego la voz bisílaba es una sustancia.

El equívoco consiste en las dos significaciones de la palabra piedra, que sirve de término medio. En la primera proposicion se toma por un sonido, i en la segunda por la idea que representa este sonido. Convirtiendo estas proposiciones en otras mas claras, resulta el siguiente raciocinio:

La palabra piedra es una voz bisílaba;
El objeto piedra es una sustancia;
Luego la palabra piedra es una sustancia.

Donde se advierten dos ideas medias que no estan unidas con los dos estremos. Veamos otro:

Ningun hombre malo guarda los mandamientos de la lei de Dios;
Ningun justo es hombre malo;
Luego ningun justo guarda los mandamientos de la lei de Dios.

Si se restablecen las dos premisas en su forma natural, resultan negativas contra el tenor de la segunda regla.

Algun hombre es sábio;
Algun hombre es ignorante;
Luego algun sabio es ignorante.

Aquí la idea media, *algun hombre* no está siempre unida con sabio, ni con ignorante, contra lo prevenido en la primera regla.

§ CLV.

INUTILIDAD DE LAS REGLAS DE ARISTÓTELES.

Lo espuesto manifiesta la facilidad con que pueden distinguirse los raciocinios falsos de los verdaderos, i por consiguiente la inutilidad de las reglas que componen el arte lójico de Aristóteles. Estas reglas tienen el defecto de ser numerosas i complicadas; para valerse de ellas es preciso tener presentes las que tratan de la verdad i falsedad de las proposiciones i las

ocho que esplican las figuras de los silojismos, lo que es sumamente difícil i engorroso. En segundo lugar, estas reglas no son mui exactas; los escolásticos se vieron en la necesidad de estenderlas. Posteriormente Arnaldo i Hobbes han descubierto otras nuevas, i ambos confiesan francamente que su estudio es inútil i que mas se adelanta gobernándose por el instinto natural. Por último, dichas reglas tienen el gravísimo inconveniente de fijarnos mas en lo material del raciocinio que en el enlace de las ideas, que es lo que constituye su esencia. Por esta razon los aficionados a este arte acostumbrados a medir con el compás rigoroso de sus reglas hasta la estension de las proposiciones, se enredan por lo comun en disputas frívolas que creen de la mayor importancia, i lo que todavia es peor, miran con solemne desprecio a los que no se ocupan como ellos en este juego triste de voces por la mayor parte insignificantes i bárbaras.

§ CLVI.

REFLEXIONES DE DUGALD STEWART SOBRE ESTA MATERIA.

A estas reflexiones agregaremos las siguientes de Dugald Stewart: "La esperiencia es la única guia que podemos tener en todos los raciocinios sobre el órden del universo, i los conocimientos en esta materia solo se adquieren partiendo de lo particular a lo jeneral. El raciocinio al contrario nos conduce invariablemente de lo universal a lo particular, de modo que la verdad deducida lejos de ser una consecuencia de la proposicion universal, se hallaba comprendida en ella desde el principio. De lo que se infiere que el arte del silojismo no puede servir para nuestros progresos en el conocimiento de la naturaleza. Si existen algunos sistemas científicos en que el silojismo puede emplearse con alguna utilidad, deben ser aquellos en que derivamos nuestros juicios de ciertas máximas que no es permitido discutir, por ejemplo, la jurisprudencia práctica; en esta las conclusiones particulares deben regularse por los principios jenerales buenos o malos. Lo mismo sucedió en todos los ramos de la filosofía mientras prevaleció la autoridad de los grandes nombres, i mientras las viejas máximas de los escolásticos fueron recibidas sin exámen por verdades incontestables; pero desde que se ha sentido la importancia de la esperiencia i la observacion, el arte silojístico ha caido insensiblemente en desprecio."

"La importancia del objeto que se propone este arte, es mui dudosa. Ejercitar con exactitud la facultad de la deduccion o argumentacion, en otros términos, sacar una consecuencia lejítima de las premisas que se tienen presentes, es un procedimiento intelectual que necesita poco de la asistencia de las re-

glas. La prueba mas evidente es la facilidad con que los hombres de la capacidad mas ordinaria aprenden en pocos meses a seguir las mas largas demostraciones matemáticas, facilidad que comparada a la dificultad que se esperimenta en hacerles comprender las cuestiones de moral o de política, prueba suficientemente que nuestros errores especulativos no se derivan de nuestra inhabilidad para practicar los procederes lójicos. El hecho es que nuestros raciocinios en alquiera ciencia son mui sencillos, i que sin embargo aun los talentos mas circunspectos i perpicaces, están espuestos a formar conclusiones erróneas."

Los hábitos que enjendra la práctica de este arte son en gran manera perniciosos. Mantienen la atencion bajo un solo punto de vista, i en lugar de enseñarnos a combinar las diversas circunstancias que parecen favorecer las conclusiones opuessas, a limitar la una por la otra, i a establecer el juicio lejos de los dos estremos, solo sirven para revestir el error con las apariencias de la verdad, para introducir el escepticismo i para que las personas que emplean este arte en sus discursos, sean la víctima de su propio talento."

§ CLVII.

REFUTACION DE LOS IMPUGNADORES DEL SILOJISMO.

La historia del escolasticismo es una prueba de la exactitud de estas observaciones. En el espacio de seiscientos años que duró la pretension de descubrir la verdad por las reglas de Aristóteles no se dió un paso ventajoso en la filosofia. Los escolásticos sin salir de la esfera abstracta en que se habian colocado, queriendo obtenerlo todo por la estrecha via de la deduccion i atormentando en cuanto era posible a las máximas jenerales que miraban como incontestables, se perdieron en un laberinto de consecuencias inintelijibles i absurdas. Toda su filosofía se redujo al conocimiento de algunas relaciones abstractas i por la mayor parte a la intelijencia de una infinidad de términos que no espresaban nada o cuando mas ideas comunes; ningun descubrimiento real caracteriza esta época tan fecunda en injenios agudos i perspicaces, i que abraza el largo período desde los Árabes hasta Bacon. Este grande hombre se presentó al cabo en la escena, manifestó la esterilidad de los métodos que estaban en práctica, renovó la autoridad de la esperiencia i abrió al entendimiento humano una carrera fecunda en descubrimientos. Desde entónces el escolastisismo ha ido perdiendo sensiblemente el terreno hasta que ha desaparecido del teatro filosófico. Pero tal ha sido el empeño en desacreditar su filosofía i su lójica, que se han tocado los estremos, i que no solo se mira como ridícula la máquina de

Aristóteles, sino que se ha llegado a sentar como verdad reconocida que el silojismo es un método vicioso. Los que así opinan alegan varias razones que seria largo esponer, i sobre todo recurren a varios ejemplos en que manifiestan que el raciocinio puede ser mui exacto sin estar ajustado a las reglas del silojismo. Veamos este:

A es mayor que B;
B es mayor que C;
Luego A es mayor que C.

Este, dicen, no es silojismo porque hai cuatro ideas: 1.ª A, 2.ª, mayor que B, 3.ª B, 4.ª mayor que C, i no obstante es un raciocinio cuya exactitud se conoce a primera vista.—Se responde que es tan exacto como el siguiente:

A es padre de B;
B es padre de C;
Luego A es abuelo de C.

i que así en éste como en el anterior, se conoce a primera vista que son unos verdaderos silojismos en que está suprimida la primera proposicion por demasiado clara, i en el que la segunda está dividida en dos partes. Restableciendo el primero a su antigua forma, quedará en estos términos:

Si de tres cosas, la primera es mayor que la segunda, i ésta mayor que la tercera, la primera es mayor que la tercera;
De los tres objetos ABC, A es mayor que B, i B mayor que C;
Luego A es mayor que C.

Esta esplicacion que parece mui óbvia se funda en que la exactitud de los raciocinios anteriores solo es comprendida a primera vista por los que han formado la regla jenerale que se encuentra en la proposicion suprimida. Si un niño no ha comparado mas que el tamaño de los cuerpos A, B, i despues encuentra a B con C, dirá: B es mayor que C, o acordándose de A dirá: A es mayor que B; pero nunca deducirá de estos antecedentes que A es mayor que C. Despues de esta triple comparacion i de otras que haga de la misma clase, deducirá la regla jeneral, i solo entónces concebirá la exactitud del raciocinio. Esto se confirma con el otro ejemplo: nadie comprenderá su exactitud sino sabe que el abuelo de una persona es el padre de su padre, i es fácil advertir que el valor de la palabra abuelo equivale a la mayoria de A sobre C, que se deduce en el primer ejemplo.

§ CLVIII.

COMPROBACION DE LO DICHO EN EL PÁRRAFO ANTERIOR.

Tan persuadidos estamos que el silojismo es un escelente me-

dio de raciocinar, que nos atrevemos a decir que sus impugnadores desconocen enteramente la naturaleza del raciocinio. Este no es ni puede ser otra cosa que el medio de hallar entre dos ideas una relacion de diferencia, union o separacion que no se percibe inmediatamente, i no concebimos como ésto pueda hacerse sin el auxilio de una tercera idea. Una de estas tres cosas ha de suceder por necesidad; o se acercan las ideas distantes de modo que inmediatamente se perciba su relacion, o se allana el tránsito de la una a la otra por una idea intermedia, o se dejan ambas ideas a la misma distancia i tan separadas como al principio. En el primer caso habrá adquisicion de una verdad intuitiva o de sentimiento, pero no deduccion de una desconocida de otras ya conocidas, no habrá lo que se llama raciocinio; en el tercero no hai adquisicion de verdad intuitiva ni deducida; solo queda pues el segundo que es el silojismo. Por otra parte, que hai ideas distantes i cuya relacion no se percibe inmediatamente, es una verdad clarísima. Las ideas se hallan relacionadas por infinitos aspectos, puede asegurarse que no hai una sola que esté aislada; todas se hallan unidas como los eslabones de una cadena, que aunque distintos entre sí, forman un solo cuerpo, un solo todo. Entre las ideas o anillos que forman esta cadena, es mas fuerte la union de los mas inmediatos, así por ser la primera que se percibe, como tambien la que se percibe con mas frecuencia. En esta virtud si yo tomo un anillo de los que se hallan en el medio, lo veré unido con el mas inmediato, a éste con el que sigue i así sucesivamente hasta llegar al último; pero percibir esta relacion remota de un golpe, i sin recorrer los anillos intermedios, es imposible. De lo que se deduce que para encontrar la union de dos o mas ideas distantes, no hai otro recurso que buscar la idea media o formar lo que se llama silojismo.

§ CLIX.

REFUTACION DE CONDILLAC I LARROMIGUIÈRE.

La idea que nos hemos formado del raciocinio parece hallarse en oposicion con la opinion de Condillac, i de su célebre discípulo Larromiguière, los que consideran esta operacion como una transformacion del lenguaje, o la resolucion de una ecuacion aljébrica en que por medio de la sustitucion de signos equivalentes se descubre al cabo la desconocida; por ejemplo $4+4$ son 8; 8 es la raiz cuadra de 64; luego la espresion $4+4$ es la raiz cuadrada de 64. Aquí, dicen, hai tres signos que presentan una misma idea bajo distintos aspectos, i el raciocinio es un cambio o una sustitucion de estas espresiones, en que saco por consecuencia que la idea representada por $4+4$, se representa igualmente por las voces raiz cuadrada de 64. Los

autores citados jeneralizan este modo de considerar el raciocinioi llegan a este resultado, que todas las verdades de una ciencia son los diferentes aspectos o modos de considerar una misma idea, i que todas las ciencias vienen a resumirse en esta espresion *lo mismo es lo mismo*. No negamos que muchos raciocinios, son como las ecuaciones aljébricas, una série o cadena de espresiones sinónimas, i que de estos hai muchos ejemplos, aun fuera de las matemáticas, pero tambien nos parece que son infinitas las escepciones. Si yo digo: donde hai humo hai fuego; en aquel lugar hai humo, luego hai fuego; uno dos ideas *aquel lugar* i *haber fuego* por medio de la idea *humo*, pero ni la primera idea es la misma que la media, ni ésta que el otro estremo: aquí no hai sinonimia de espresiones, sino una série de voces que representan ideas unidas i distintas. Veamos otro ejemplo: Pedro es rico: el rico puede socorrer a los pobres; luego Pedro puede socorrer a los pobres. Los dos estremos de este raciocinio son *Pedro* i *poder socorrer a los pobres*, i la idea media *es rico*; pero ni la idea Pedro es la misma que la idea media, ni ésta que el otro estremo, pues unas son mas compuestas que otras. Se replicará: aun en estos ejemplos, no se encuentra mas que la repeticion de una misma idea presentada bajo distintos aspectos; la de poder socorrer a los pobres se comprende en la de rico, i esta es una de las que componen la de Pedro; cuando digo Pedro es rico, el rico puede socorrer a los pobres, no hago mas que presentar la idea Pedro bajo todos estos aspectos. Esta esplicacion no salva la dificultad; aunque un estremo se comprenda en la idea media, i esta en el otro estremo, no por eso estas tres ideas dejan de ser distintas; de consiguiente, las voces que las representan no son sinónimas, ni el raciocinio la repeticion de una misma idea. Por otra parte, en el ejemplo presente i en la esplicacion que se le da, no hai tal presentacion de ideas bajo distintos aspectos, sino una verdadera agregacion. Cuando digo, Pedro es rico, el rico, etc., no presento a Pedro por el aspecto de su riqueza, ni al rico por el de poder socorrer a los pobres, sino afirmo que a la idea de hombre i demas que componen la de Pedro, está unida la de ser rico, i a esta, la de poder socorrer, etc. La prueba es, que se adelantan estos antecedentes para probar que la idea poder socorrer a los pobres aunque distante de la idea Pedro, le está sin embargo unida. Es inconcebible como pueda ser necesaria esta presentacion sucesiva de la idea Pedro, por todos estos aspectos para sacar por consecuencia que la última idea es una de las que la componen. Sino existe o no es necesario tal enlace de ideas, preséntese de un golpe a la idea Pedro por el aspecto poder socorrer a los pobres, i la relacion se verá con mas claridad, pero entónces esta verdad no seria una desconocida

sacada de otras ya conocidas, sino adquirida inmediatamente, seria una verdad primitiva, no deducida.

Lo mas estraño es que este modo equivocado de considerar el raciocinio haya estraviado al Sr. Condillac, hasta el estremo de asegurar que todas las ciencias no son mas que la presentacion de una misma idea bajo distintos aspectos, i que todas ellas pudieran reducirse a una sola proposicion. Para esto se requiere que dicha idea i proposicion sean tan complicadas como el conjunto de ideas i proposiciones particulares i distintas, lo que es realmente imposible. La naturaleza se complace en presentarnos el cuadro de la variedad, i la filosofía que segun la espresion de Bacon es la interpretacion de esta misma naturaleza, no debe simplificarla tanto que la reduzca a un solo elemento. Buenas son la abstraccion de las ideas i la jeneralizacion de las verdades para ayudar nuestra memoria i adelantar nuestros conocimientos, pero aun cuando de la gran masa de verdades distintas se llegue a deducir una que sea el resultado o la abstraccion de todas ellas, no se puede inferir que las verdades subalternas son los distintos aspectos de esta verdad privilejiada, así como nadie dirá que las ideas particulares son los distintos aspectos de la idea del ser que es la mas abstracta de todas, sino por el contrario que esta es uno de los modos de considerar las ideas particulares. El Sr. Condillac i los que le siguen en esta parte adoptan sin advertirlo la opinion de los filósofos especulativos que pretendian deducir de una sola verdad abstracta todas las particulares, opinion que se halla combatida tan de frente en la obra de los *sistemas*.

§ CLX.

COMO SE HALLARÁ LA IDEA MEDIA QUE LIGA O SEPARA LOS ESTREMOS.

Si el raciocinio consiste en la union o separacion de dos ideas distantes por medio de una tercera, toda la dificultad de la operacion consistirá en buscar esta última. Supongamos dos ideas A i B cuyas relaciones se ignoran; si yo quiero averiguar si estas ideas están o no unidas, examinaré qué ideas lo están con A i cuáles con B; si entre ellas se encuentra una comun C con las condiciones exijidas para todo buen raciocinio, diré A es B; sino la encuentro, diré A no es B. Supongamos que en el exámen de A hallo esta série ARSTC i en el de B esta otra: BMNOC ordenaré la série i diré; ARSTCONMB o A está unida con R, esta con S, esta con T...M con B, luego A está unida con B; sino quiero recorrer toda la série, diré de un golpe, A está unida con C, esta con B, luego A está unida con B. Vaya este ejemplo: *la filosofía contribuye a los progresos de*

0 —

autores citados jeneral·
nioi llegan a este resu·
cia son los diferente
idea, i que todas la
sion *lo mismo es lo*
son como las ecr
siones sinónim
fuera de las r
finitas las e
en aquel lu
lugar i *h*
mera id
mo: a
voces
ejem
go
r

a la idea A *filosofía*, i
'emas ciencias; princip
unida con el *cono*
tras facultades
·nida con el
con esta i
spues
cien

..cia, i
..leciendo pues
..l modo en que se u
..ectuales, esto me da el conoc..
..bien en su ejercicio o lo que se llam..
.. contribuye a los progresos de las demas
.. filosofía, etc. Si se quiere estrechar mas el
puede decir: la filosofía nos da el conocimi*ento*
..etodo, este contribuye a los progresos de las de*mas*
.., luego la filosofía, etc. De aqui se infiere que el *pri*-
.. paso para hallar la idea media es examinar las relaciones de las dos ideas distantes, o las que con ellas están unidas. Sucede muchas veces que de antemano tengo conocidas las relaciones de alguna de las dos ideas A i B, entónces solo me restará examinar las relaciones de la otra i ver si entre las ideas que con ella estan unidas, hai alguna que tambien lo esté con la primera; v. gr., trato de averiguar si el cuerpo que se halla en mis manos es naranja, sabiendo de antemano que esta idea se halla unida con la de tener figura, peso, olor i color de naranja; pues en este caso examinaré si esta idea se halla unida con la del cuerpo que tengo en mis manos; lo verifico tocándolo, viéndolo, i como hallo que el hecho es cierto, saco por consecuencia que el cuerpo es naranja.

§ CLXI.

MÉTODO ANALÍTICO I SINTÉTICO.

Estas dos operaciones son sustancialmente las mismas, puesto que en ambas se examinan las relaciones de las dos ideas A i B; la única diferencia que se nota, es que en la primera se suponen desconocidas las relaciones de las dos ideas i que por lo mismo se las examina individualmente; en la segunda se supone hecho este trabajo con una de las dos, i solo se le hace con la otra. Esta diferencia constituye la naturaleza de los dos métodos analítico i sintético; el primero es un análisis completo i el segundo un medio análisis; el primero se

poya principalmente en la
ue la naturaleza enseña
ya en la memoria i
niento ilustrado,
de lo descor
el sintétic
a mism

DE LAS COSAS.

revestidas de
las cosas, o
í resultó que
iento, i que
blaron el
es mui
bre o de
da un
divi-
gun
te,

ANÁLISIS

dicho análisis i es p
quiere decir descomposicion,
examino su color, olor i figura; ana
sucesivamente las cosas que en él se rep
la propiedad de las formas, el colorido, la
circunstancias que constituyen la belleza de un
clase; analiso en suma una idea cuando indago la
mentales que la componen. En esta virtud se dice,
primer método es un análisis completo, porque en él se
minan las relaciones de las dos ideas A i B, exámen que regu
larmente se hace por la descomposicion; i que el segundo es un medio análisis, porque solo se descompone una de ellas. La descomposicion puede ser o completa si se recorren todas las ideas elementales, o incompleta si esta revision se estiende a una porcion de las mismas; la primera se encuentra en lo que los lójicos llaman definicion, i la segunda en casi todas las verdades. De unas i otras se usa en ambos métodos, pero se prefieren las definiciones cuando por la dificultad de hallar la idea media nos vemos obligados a recorrer la série de todas las ideas que componen alguno de los dos estremos.

§ CLXIII.

DE LA DEFINICION I SUS DIVERSAS CLASES.

Principiemos por las definiciones; estas son de nombre i de cosa; por las primeras se esplica el sentido oscuro de una palabra lo que sucede cuando se comprende la idea representada i se ignora la palabra con que se le representa, v. gr., yo he formado la idea de una superficie terminada por tres líneas e ignoro el significado de la voz triángulo; si oigo decir el triángulo es una figura terminada por tres líneas, habré oido una definicion que para mi será de nombre, porque en ella se esplica el sentido de una palabra desconocida. Por las definiciones de cosa se esplican las ideas que se representan por una palabra conocida, v. gr.,

las demas ciencias. Aquí tenemos a la idea A *filosofía*, i a B *contribuye a los progresos de las demas ciencias;* principiando por A hallaremos que *filosofía* está unida con el *conocimiento del modo en que se desenvuelven nuestras facultades intelectuales*, que esta idea se halla tambien unida con el *conocimiento del modo de dirijirlas en su ejercicio*, i con esta idea, la de *conocimiento del buen método*. Pasando despues a B o a la idea *contribuye a los progresos de las demas ciencias*, la veo unida con la de *sentar por vase de las ciencias a las verdades esperimentales* o las que resultan de la combinacion del principio absoluto con los datos de la esperiencia, i a ésta idea, con *conocimiento del buen método*. Restableciendo pues la série diré: la filosofía es el conocimiento del modo en que se desenvuelven nuestras facultades intelectuales, esto me da el conocimiento del modo de dirijirlas bien en su ejercicio o lo que se llama el buen método; este contribuye a los progresos de las demas ciencias, luego la filosofía, etc. Si se quiere estrechar mas el raciocinio se puede decir: la filosofía nos da el conocimiento del buen método, este contribuye a los progresos de las demas ciencias, luego la filosofía, etc. De aqui se infiere que el primer paso para hallar la idea media es examinar las relaciones de las dos ideas distantes, o las que con ellas están unidas. Sucede muchas veces que de antemano tengo conocidas las relaciones de alguna de las dos ideas A i B, entónces solo me restará examinar las relaciones de la otra i ver si entre las ideas que con ella estan unidas, hai alguna que tambien lo esté con la primera; v. gr., trato de averiguar si el cuerpo que se halla en mis manos es naranja, sabiendo de antemano que esta idea se halla unida con la de tener figura, peso, olor i color de naranja; pues en este caso examinaré si esta idea se halla unida con la del cuerpo que tengo en mis manos; lo verifico tocándolo, viéndolo, i como hallo que el hecho es cierto, saco por consecuencia que el cuerpo es naranja.

§ CLXI.

MÉTODO ANALÍTICO I SINTÉTICO.

Estas dos operaciones son sustancialmente las mismas, puesto que en ambas se examinan las relaciones de las dos ideas A i B; la única diferencia que se nota, es que en la primera se suponen desconocidas las relaciones de las dos ideas i que por lo mismo se las examina individualmente; en la segunda se supone hecho este trabajo con una de las dos, i solo se le hace con la otra. Esta diferencia constituye la naturaleza de los dos métodos analítico i sintético; el primero es un análisis completo i el segundo un medio análisis; el primero se

apoya principalmente en la observacion i el sentimiento, i es el que la naturaleza enseña a todos los hombres; el segundo se apoya en la memoria i las verdades jenerales, i es el de un entendimiento ilustrado, cuando de datos conocidos parte a la indagacion de lo desconocido; el analítico es lento aunque mui seguro, el sintético cuando parte de datos averiguados i ciertos tiene la misma seguridad, i su marcha es mas rápida i fácil.

§ CLXII.

ANÁLISIS COMPLETO E INCOMPLETO.

Hemos dicho análisis i es preciso esplicar esta palabra. Análisis quiere decir descomposicion, yo analiso una flor cuando examino su color, olor i figura; analiso un cuadro si recorro sucesivamente las cosas que en él se representan, si examino la propiedad de las formas, el colorido, la espresion i demas circunstancias que constituyen la belleza de una obra de esta clase; analiso en suma una idea cuando indago las ideas elementales que la componen. En esta virtud se dice, que el primer método es un análisis completo, porque en él se examinan las relaciones de las dos ideas A i B, exámen que regularmente se hace por la descomposicion; i que el segundo es un medio análisis, porque solo se descompone una de ellas. La descomposicion puede ser o completa si se recorren todas las ideas elementales, o incompleta si esta revision se estiende a una porcion de las mismas; la primera se encuentra en lo que los lójicos llaman definicion, i la segunda en casi todas las verdades. De unas i otras se usa en ambos métodos, pero se prefieren las definiciones cuando por la dificultad de hallar la idea media nos vemos obligados a recorrer la série de todas las ideas que componen alguno de los dos estremos.

§ CLXIII.

DE LA DEFINICION I SUS DIVERSAS CLASES.

Principiemos por las definiciones; estas son de nombre i de cosa; por las primeras se esplica el sentido oscuro de una palabra lo que sucede cuando se comprende la idea representada i se ignora la palabra con que se le representa, v. gr., yo he formado la idea de una superficie terminada por tres líneas e ignoro el significado de la voz triángulo; si oigo decir el triángulo es una figura terminada por tres líneas, habré oido una definicion que para mi será de nombre, porque en ella se esplica el sentido de una palabra desconocida. Por las definiciones de cosa se esplican lasi deas que se representan por una palabra conocida, v. gr.,

he oido repetir muchas veces la voz triángulo sin conocer su valor o lo que por ella se representa, pregunto qué significa, i se me responde; es una figura terminada por tres líneas; esta definicion será para mí de cosa, pues ella me hace formar una idea que antes no habia adquirido. No todas las definiciones son de nombre, ni todas de cosa como lo han pretendido algunos filósofos; en las primeras se marcha de las ideas a los signos, i se adquiere el conocimiento del signo; en las segundas se marcha de los signos a las ideas, i se forman estas últimas. Lo que puede suceder i en lo que convenimos sin trepidar, es que pueden haber definiciones que sean a un mismo tiempo de nombre i de cosa; yo puedo desconocer la palabra triángulo i la idea de una figura terminada por tres líneas, en este caso la definicion indicada me dará el conocimiento del signo i de la idea que se representa, será para mi de nombre i de cosa.

§ CLXIV.

CALIDADES I PARTES DE LA DEFINICION.

La definicion segun los mismos lójicos debe constar de dos partes, de jénero i diferencia; por jénero entienden no cualquiera de los que comprenden la idea definida, sino el mas inmediato, i por diferencia el elemento o parte peculiar de la idea definida, por el que se distingue de las demas ideas que pertenecen al mismo jénero, v. gr., el hombre es un animal racional, la idea *animal* es el jénero inmediato de la idea *hombre*, i la idea racional es la diferencia entre la especie hombre i la de caballo, leon, etc., que comprende el jénero animal. La definicion debe ser tamblen *clara*, *corta* i *recíproca*; primeramente clara, esto es, no contener término cuya significacion sea desconocida, porque siendo el objeto de la definicion manifestar la cosa definida, mal podria conseguirse éste, empleando voces que necesiten de otra definicion o esplicacion. Debe ser corta porque comprimiendo los pensamientos en el menor número posible de palabras, se advierte mejor el enlace i trabazon de las ideas. Debe ser recíproca, o convenir *omni et soli definito;* la definicion el hombre es un animal racional, es recíproca porque todos i solo los hombres son racionales; las definiciones, el hombre es un ser que vive, el hombre es un ser moralmentebueno, no son recíprocas, porqne si la primera conviene a todos los hombres, abraza tambien a las aves, cuadrúpedos, etc., i la segunda, aunque conviene solamente a los hombre, no los compıende a todos, pues no todos son moralmente buenos.

§ CLXV.

SI LAS DEFINICIONES REVELAN LA ESENCIA DE LAS COSAS.

Los escolásticos creian que las definiciones revestidas de estos requisitos representaban la naturaleza de las cosas, o revelaban la esencia de las mismas cosas; de aquí resultó que en cada definicion creyeron hallar un descubrimiento, i que multiplicando hasta lo infinito las definiciones, poblaron el mundo de seres quiméricos e ideales. Este error es mui notable; las definiciones no pueden ser sino de nombre o de cosa, i es falso que a cada palabra o idea corresponda un ser o causa distinta, pues fuera de las ideas llamadas individuales, hai muchas abstractas que no corresponden a ningun objeto real, i solo existen en el entendimiento. Por otra parte, las definiciones por el jénero i la diferencia se hallan tan distantes de revelarnos la naturaleza o esencia de las cosas, que casi todas son imperfectas i aun algunas pudieran llamarse ridículas. Definiciones por el jénero i la diferencia son las siguientes: el hombre es un animal risible, el toro es un animal que brama, i aunque por ellas pudieramos distinguir los objetos cuyas ideas o nombres se define, nadie negará que son defectuosas; el que no conoce del hombre mas que la animalidad i risibilidad, i del toro, la animalidad i el bramido, no conoce casi nada de estos objetos, pues tienen otra infinidad de calidades esenciales, ¿i qué diremos de la definicion por el jénero i la diferencia que dió del hombre el célebre Platon *un animal que anda en dos piés i sin plumas?* Las definiciones por el jénero i la diferencia servirán para distinguir unas ideas de otras, mas no para manifestar su jeneracion i facilitar en todas circunstancias la operacion del raciocinio. Ya hemos dicho que se echa mano de las definiciones, cuando nos vemos obligados a recorrer todas las relaciones de las ideas, para examinar si existe o no el anillo intermedio que las debe unir, i esto no puede hacerse con definiciones que solo dan a conocer una parte de la idea, sino con las que la presentan bajo todos sus aspectos, las que enumeran todas las ideas particulares de que se compone, o que son una verdadera descripcion. Estas definiciones no se obtienen subiendo al jénero mas próximo i señalando la diferencia característica; sino descendiendo al oríjen de la misma idea i volviendo en cierto modo a componerla. Veamos ahora cómo debe hacerse este trabajo.

§ CLXVI.

SI TODAS LAS IDEAS SON DEFINIBLES.

Siendo la definicion una verdadera descomposicion o la enumeracion de los elementos de una idea total, resulta que no son definibles las ideas simples, v. gr., la de amargo, dulce, etc. El que no posee estas últimas, no las adquirirá jamas por una definicion, es preciso que las adquiera inmediatamente, que se acerque por ejemplo a la manzana, i observe su color i sabor. Esta verdad es sencillísima; sin embargo, los escolásticos que conforme a la opinion de Aristóteles querian derivar todas las ideas i las esencias de las mas jenerales, i que imajinaban hallar en sus definiciones un tesoro inagotable de conocimientos, los escolásticos, repito, se empeñaron en definir las ideas simples ,i posteriormente les han imitado otros filósofos de nota, que sobre las cosas mas claras han dado definiciones ininteligibles. Si todas las ideas pudieran definirse, las definiciones no tendrian término como dice Locke, i de este modo no poseeriamos ninguna idea clara, pues en la opinion de los filósofos que quieren definirlo todo, la claridad de una idea se encuentra en su definicion. Las únicas ideas que pueden definirse son las compuestas de las que unas son individuales i otras jenerales o abstractas; ambas se definen enumerando las ideas parciales de que se componen; por ejemplo, el oro es un cuerpo amarillo, brillante, sonoro, ductil i el mas pesado de los conocidos; el triángulo es una figura terminada por tres líneas, etc. Entre ellas hai esta diferencia, la definicion de una idea particular puede ser incompleta i la de una idea abstracta, no; la primera no comprende mas que las calidades conocidas i el número de estas puede ser incompleto; la definicion de una idea abstracta puede comprender todos los elementos de dicha idea, pues todos ellos son conocidos, puesto que la idea abstracta es obra de nuestro espíritu. En la formacion de ambas tambien se ha de proceder de diferente modo; en las particulares nos hemos de acercar al objeto, examinar menudamente sus calidades i despues de haber formado una idea cabal de todas ellas, espresar por medio de la definicion que todas componen el conjunto o la idea total que se define; por lo que toca a las ideas abstractas, es preciso descender a las particulares de que se han abstraido, indagar de nuevo las que les son comunes, deducir estas por medio de la abstraccion i espresar en la definicion la reunion de todas ellas en el grupo que compone la idea abstracta. Si no se sigue este método, corremos el riesgo de hacer definiciones incompletas, arbitrarias o falsas.

§ CLXVII

REFUTACION DE LAROMIGUIÈRE.

El señor Laromiguière siguiendo a Condillac, opina como nosotros que las definiciones deben ser por la jeneracion de las ideas, pero en el modo con que se desenvuelve, este pensamiento, no nos parece mui exacto. Como él sostiene la opinion de Condillac que todas las ideas i verdades de una ciencia son los diferentes aspectos de una misma idea, sostiene igualmente que para definir un ser, una calidad, una relacion, o lo que viene a ser lo mismo, para definir las ideas que formamos de estas cosas, es preciso mostrar dos ideas conocidas, la que precede inmediatamente a la que se define i la modificacion que transforma esta primera idea; asi reprueba esta definicion del papel: es un cuerpo blanco, delgado, lijero, propio para recibir los caracteres de la escritura, i presenta esta otra: *es un lienzo molido en el almirez i reducido a pasta*, que cree la verdadera porque esplica la jeneracion de la cosa. Esta opinion rueda sobre la suposicion de que todas las ideas son diferentes transformaciones de una idea primitiva, suposicion que ya hemos refutado, i tambien sobre esta otra, la jeneracion de la idea es la misma que la jeneracion de la cosa, suposicion que ha sido uno de los errores de los escolásticos, que constituian el sistema de las ideas por modelo del sistema de los seres. Las ideas no son la esencia de las cosas, sino las relaciones que estas cosas tienen con nosotros, los efectos que producen; de consiguiente la jeneracion de una idea será el órden en que se adquiere esta misma idea i no la jeneracion de la cosa; por ejemplo, la jeneracion de la idea piedra será el órden en que se han recibido las sensaciones que produce el objeto piedra, el órden en que he distinguido estas sensaciones i en que he reunido estas ideas en el conjunto llamado piedra, i no el órden en que se ha formado el objeto piedra. No queremos decir que la idea de la jeneracion de la cosa no deba entrar en la definicion si se conoce esta jeneracion; queremos solo refutar a los que pretenden que las definiciones por la jeneracion de las ideas deben ser una esplicacion de la jeneracion de la cosa, opinion que haria indefinibles las ideas de los objetos, cuya composicion ignoramos, i opinion que si no está espresamente enunciada por el señor Laromiguière, se deduce no obstante, del modo con que impugna las definiciones por el jénero i la diferencia, i de las que él presenta por modelos.

§ CLXVIII.

DE LAS VERDADES IDÉNTICAS I SU UTILIDAD.

Dijimos que los análisis incompletos se hallan en casi todas las verdades; en efecto, la piedra es dura, los cuerpos son graves, este hombre tiene talento, i otras muchas de esta clase presentan una descomposicion parcial de la idea principal, o la union de una o mas ideas a otra mas compuesta ya conocida. Hemos dicho casi todas las verdades i no todas, para no comprender a las definiciones que cuando son exactas i cabales, son análisis completos, i que pueden considerarse como otras tantas verdades, pues si las de nombre son la esplicacion del valor de una palabra, puede considerarse dicha esplicacion como una verdad, desde que el valor de la palabra está determinado. Las verdades que constituyen las definiciones se llaman idénticas porque es uno mismo el valor de las palabras que componen los dos estremos: en la definicion el triángulo es una figura terminada por tres líneas, el valor de la palabra triángulo es el mismo que el de estas otras, una figura terminada por tres líneas. Hai tambien otras verdades idénticas que no son definiciones, v. gr., 4+4 son 8, en la que la palabra ocho no compone la definicion de 4+4 ó por la inversa, sino otra forma o modo de representar una misma idea. La utilidad de las verdades idénticas que no son definiciones, consiste en facilitar la operacion del raciocinio cuando una misma idea puede representarse por diferentes signos, v. gr., sino se comprende esta proposicion 4+4 es la mitad de 16, se puede decir: 4+4 son 8, 8 es la mitad de 16, luego 4+4 es la mitad de 16. Estos problemas ocurren con mucha frecuencia, porque acostumbrados a valernos del lenguaje para retener nuestras ideas, componerlas i descomponerlas, nos hemos familiarizado tanto con él, i lo hemos identificado de tal modo con ellas, que nuestras operaciones sobre estas últimas recaen por lo comun sobre el lenguaje, i éste no presenta siempre combinaciones fáciles i sencillas.

§ CLXIX.

QUE SE ENTIENDE POR PROBABILIDAD.

Se ha dicho en los párrafos CXLVI i CXLVII, que para jeneralizar una verdad es preciso que el número de hechos sea bien considerable, i que no haya una sola escepcion, pero puede suceder i sucede muchas veces que el número de hechos en que se repite la union de las ideas no llega a ser tal que produzca una entera certidumbre. En este caso no tendremos una verdad jeneral, sino una que se acerque a la jeneral; por

ejemplo, he observado que una bebida me ha causado vehementes dolores de cabeza; la proposicion, tal bebida causa dolores de cabeza, no será una verdad jeneral, porque cuatro o cinco esperiencias no me autorizan para establecer la jeneralidad. Lo que sucede con estas verdades semi-jenerales, se verifica igualmente con otras verdades particulares en que la union real de las dos ideas depende del concurso de varias condiciones de cuya existencia no estoi plenamente seguro; v. gr., Pedro irá hoi a casa, cuya proposicion no será cierta suponiendo que ignore si Pedro conserva todavia la voluntad de ir a casa, o si ocurre algun embarazo que le impida hacer este viaje; lo mismo decimos de estas proposiciones, mañana tendremos buen tiempo, la cosecha de este año será abundante, i otras a este modo. Asi éstas como las semi-jenerales tienen de comun que espresan la union de dos ideas que no se apoya en un número suficiente de datos para que se la tenga por verdadera; en otros términos, que espresan la existencia de un acontecimiento en cuyo favor obran algunos datos, pero que solo alcanzan a producir una porcion de certidumbre. Esta porcion de certidumbre es lo que se llama *probabilidad*, i las proposiciones que espresan juicios de esta clase se llaman *probables*.

§ CLXX.

REGLAS PARA VALUAR LAS PROBABILIDADES.

Por lo espuesto se ve que la probabilidad admite diferentes grados i que una proposicion puede ser mas o menos probable, es decir, acercarse mas o ménos a la verdad. El cálculo que valua estos grados es de grande importancia para los progresos de las ciencias i los negocios prácticos de la vida, por lo que trataremos de establecer las reglas principales de su teoria i los medios de dirijir su aplicacion.

La probabilidad de que al arrojar un dado sobre la mesa salga el punto seis es $\frac{1}{6}$, porque la cantidad de casos favorables es uno, i la de los posibles seis. Toda probabilidad puede representarse por una fraccion cuyo numerador sea la cantidad de casos favorables al acontecimiento, i cuyo denominador la de todos los casos posibles; la probabilidad será tanto mayor cuanto mas se acerque el numerador al denominador; si ambos son iguales, el acontecimiento se verificará indudablemente i la probabilidad se convertirá en certidumbre; de lo que resulta la

Regla 1.ª—*La probabilidad de un acontecimiento cualquiera consiste en la relacion del número de casos favorables al de todos los casos posibles.*

Supongamos que se busca la probabilidad de sacar ocho puntos con dos dados; los casos posibles son 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 i 12, pero no todos son igualmente probables; dos no puede

salir mas que de un modo, i es cuando en uno i otro dado sale el número uno, lo mismo decimos del punto doce, pues para que salga es preciso que cada dado presente el punto seis. Para determinar las probabilidades respectivas de los demas casos, representaremos los dados por A i B; en esta intelijencia el punto tres puede salir de dos modos, por dos de A i uno de B, o por dos de B i uno de A; lo mismo decimos del punto once que puede salir por seis de A i cinco de B, o por seis de B i cinco de A. Cuatro puntos pueden salir de tres modos por dos de A i dos de B, por tres de A i uno de B, uno de A i tres de B; las probabilidades de diez son iguales a las de cuatro, porque puede salir por cinco de A i cinco de B, seis de A i cuatro de B, cuatro de B i seis de A. Cinco puntos pueden salir de cuatro modos, tres con el dado A i dos con B, tres con B i dos con A, cuatro con A i uno con B, cuatro con B i uno con A, lo mismo decimos del punto nueve. El punto seis puede salir de cinco modos, por tres de A i tres de B, cuatro de A i dos de B, dos de A i cuatro de B, cinco de A i uno de B, uno de A i cinco de B; el punto ocho puede salir del mismo modo cinco veces. El punto siete puede salir de seis modos, cuatro de A i tres de B, tres de A i cuatro de B, cinco de A i dos de B, dos de A i cinco de B, seis de A i uno de B, uno de A i seis de B. La proyeccion de los dos dados puede presentar treinta i seis combinaciones o treinta i seis lances diferentes; uno de dos i otro de doce, dos de tres i dos de once, tres de cuatro i tres de diez, cuatro de cinco i cuatro de nueve, cinco de seis i cinco de ocho; por último, seis de siete. De estas treinta i seis combinaciones cinco solamente son favorables al punto ocho, por lo que la probabilidad de que salga este número será $\frac{5}{36}$. Veamos otro ejemplo; en una baraja de cuarenta i ocho cartas la probabilidad de la salida de un rei o un caballo será $\frac{4}{48}$, porque cuatro son los casos favorables i cuarenta i ocho los posibles; pero si se mezcla esta baraja con otra de cuarenta cartas i en las que solamente haya tres caballos i un rei, ¿cuál será la probabilidad de la salida de cada una de estas cartas? Los casos no son igualmente probables; en favor del caballo hai cuatro de la primera baraja i tres de la segunda, en favor del rei hai cuatro de la primera i uno de la segunda, i los casos posibles el total de las cartas, es decir, ochenta i ocho; luego la probabilidad de la salida del caballo será $\frac{7}{88}$ i la del rei $\frac{5}{88}$. De lo que deduciremos la—

Regla 2.ª—*Si los casos no son igualmente posibles, se determinarán primero sus probabilidades respectivas, i la probabilidad del acontecimiento se establecerá por la suma de estas mismas probabilidades.*

Si la probabilidad de que salga el punto seis con un dado es igual a $\frac{1}{6}$; la de que salga el mismo seis en cada uno de dos da-

dos será igual $\frac{1}{6}\times\frac{1}{6}$ o $\frac{1}{36}$, i la de que salga el mismo punto en cada uno de tres dados será igual a $\frac{1}{6}\times\frac{1}{6}\times\frac{1}{6}=\frac{1}{216}$. Efectivamente si se arrojan dos dados sobre la mesa, como cada punto del uno puede combinarse con los seis del otro, hai treinta i seis casos igualmente posibles, de los que uno solo da los dos seises; i en la proyeccion de los tres dados como cada punto del tercero puede entrar en cada uno de las treinta i seis combinaciones que han dado los dos primeros, resulta seis veces treinta i seis, o doscientos dieziseis. Es evidente que si en lugar de arrojar dos o tres dados, se arroja uno, dos o tres veces seguidas, el caso debe ser el mismo en cuanto al resultado; luego la probabilidad de que salga el punto seis dos o tres veces seguidas con el mismo dado, es la misma de que salga con dos o tres dados. Síguese de aquí que la probabilidad de que un acontecimiento simple se repita un número determinado de veces es igual a la probabilidad de este mismo acontecimiento elevada a una potencia indicada por este mismo número. Si la probabilidad de que salga el punto seis una vez sola es igual a $\frac{1}{6}$, la de que salga dos veces es igual a $\frac{1}{6}$, elevado a la segunda potencia o a $\frac{1}{36}$, la de que salga tres veces seguidas es igual a $\frac{1}{6}$ elevado a la tercera potencia o $\frac{1}{216}$. Pero toda fraccion que espresa una probabilidad es menor que la unidad, i en toda fraccion menor que la unidad cada potencia nueva produce una disminucion, como se ve en la fraccion $\frac{1}{216}$ menor que $\frac{1}{36}$ i en esta que es menor que $\frac{1}{6}$; luego la probabilidad de que un acontecimiento simple se repita un número determinado de veces va siempre disminuyendo, i cuanto mas pequeña es la primera probabilidad, tanto mas rápida es la disminucion; de lo que resulta que la probabilidad de que se verifique un acontecimiento múltiplo es tanto menor cuanto mas complicado es el acontecimiento. Reasumiendo lo dicho daremos la—

Regla 3.ª—*Cuando los acontecimientos son independientes, la probabilidad de la existencia de su conjunto es el producto de sus probabilidades particulares.*

Sean tres urnas A, B, C, de las que dos tengan bolas blancas i la otra negras, la probabilidad de que salga una bola blanca de cualquiera de estas urnas será $\frac{2}{3}$; supongamos que se ha sacado de las urnas la bola blanca, la probabilidad de que salga en cualquiera de las otras dos será $\frac{1}{2}$. Para tener la probabilidad del acontecimiento compuesto se multiplicará $\frac{2}{3}$ por $\frac{1}{2}$ i se tendrá $\frac{2}{6}$ o $\frac{1}{3}$; de lo que deduciremos:

Regla 4.ª—*Si dos acontecimientos dependen el uno del otro, la probabilidad del acontecimiento compuesto es el producto de la probabilidad del primer acontecimiento por la probabilidad de que verificándose este, el otro se verificará tambien.*

En el primer ejemplo de las tres urnas A, B, C, si se calcula anticipadamente, la probabilidad de que salga una bola blan-

ca, se hallará que es igual a $\frac{2}{3}$, i si tambien se calcula la probabilidad del acontecimiento compuesto, se hallará $\frac{1}{3}$; divídase $\frac{1}{3}$ por $\frac{2}{3}$ i se tendrá $\frac{3}{6}$ o $\frac{1}{2}$ para la probabilidad del acontecimiento esperado, es decir, para la probabilidad de sacar una blanca habiendo estraido de la urna B una bola semejante. Luego—

Regla 5.ª—*Despues de haber calculado a priori la probabilidad de un acontecimiento simple i la de un acontecimiento compuesto de este i de otro que se espera, si se divide la segunda probabilidad por la primera, se tendrá la probabilidad del acontecimiento esperado sacada del acontecimiento observado.*

De una urna donde hai cuatro bolas se han sacado sucesivamente tres blancas, teniendo cuidado de volver a echar en cada lance la bola que se ha sacado. Se pregunta, cuál es la cantidad de bolas blancas o la probabilidad de que haya una cantidad determinada de bolas de esta clase. Pueden hacerse aqui tres hipótesis:

1.ª Tres bolas blancas i una negra, de que resultan $\frac{3}{4}$ de probabilidad para la salida de la bola blanca i $\frac{1}{4}$ para la negra.

2.ª Dos bolas blancas i dos negras, de donde resultan $\frac{2}{4}$ de probabilidad para la salida de unas i otras.

3.ª Una bola blanca i tres negras, de donde resulta $\frac{1}{4}$ para la primera i $\frac{3}{4}$ para las segundas. La probabilidad del acontecimiento compuesto será en la primera hipótesis $\frac{3}{4}\times\frac{3}{4}\times\frac{3}{4}\times\frac{1}{4}=\frac{27}{256}$ [Véase la regla 3].

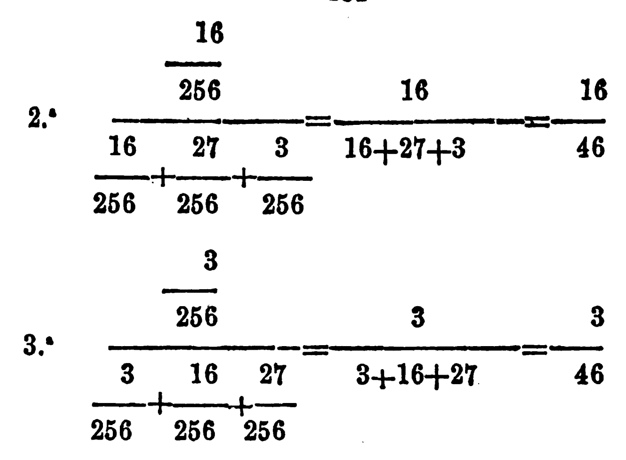
En la segunda será $\frac{2}{4}\times\frac{2}{4}\times\frac{2}{4}\times\frac{2}{4}=\frac{16}{256}$.

En la tercera $\frac{1}{4}\times\frac{1}{4}\times\frac{1}{4}\times\frac{3}{4}=\frac{3}{256}$.

La última hipótesis que da la probabilidad mas pequeña para este acontecimiento, es en sí misma la menos probable, porque si la urna no contiene mas que una bola blanca, era preciso que esta hubiese salido tres veces seguidas, i bien se ve que esto seria menos difícil si hubiera dos bolas blancas, i todavia menos si hubiera tres. La facilidad con que cada hipótesis produce los acontecimientos, da la probabilidad de esta hipótesis; mas claro, las probabilidades de las causas o las hipótesis son proporcionales a las probabilidades que estas causas dan para los acontecimientos observados.

Estas tres hipótesis son todos los acontecimientos posibles; de consiguiente (segun el primer principio) podemos espresar la probabilidad de cada una de ellas por las fracciones siguientes:

$$1.^{a}\quad \frac{\frac{27}{256}}{\frac{27}{256}+\frac{16}{256}+\frac{3}{256}}=\frac{27}{27+16+3}=\frac{27}{46}$$



2.ª $$\frac{\frac{16}{256}}{\frac{16}{256}+\frac{27}{256}+\frac{3}{256}}=\frac{16}{16+27+3}=\frac{16}{46}$$

3.ª $$\frac{\frac{3}{256}}{\frac{3}{256}+\frac{16}{256}+\frac{27}{256}}=\frac{3}{3+16+27}=\frac{3}{46}$$

I en suma, podemos establecer:

Regla 6.ª—*Que las probabilidades de las diversas hipótesis se forman dividiendo la probabilidad del acontecimiento compuesto calculado en cada hipótesis por la suma de estas probabilidades calculadas en todas las hipótesis.*

Si se quiere averiguar cual es la probabilidad absoluta de sacar una bola blanca en el cuarto lance, será preciso por la regla 4.ª multiplicar la probabilidad de la existencia de la causa por la probabilidad de que existiendo esta causa, se verificará la salida de la bola blanca, i como en el ejemplo propuesto estas causas son tres, se efectuarán otras tantas multiplicaciones i se tendrá:

$$\frac{27}{46}\times\frac{3}{4}=\frac{81}{184},\quad \frac{16}{46}\times\frac{2}{4}=\frac{32}{184},\quad \frac{3}{46}\times\frac{1}{4}=\frac{3}{184}$$

Todos estos productos conspiran a un mismo resultado, esto es, a la salida de la bola blanca, por lo que la probabilidad de que se verifique este acontecimiento, será la suma de todos ellos o la fraccion $\frac{116}{184}=\frac{29}{46}$; de lo que resulta—

Regla 7.ª—*Que para tener la probabilidad del acontecimiento futuro, se debe multiplicar la probabilidad de cada causa sacada del acontecimiento observado por la probabilidad de que existiendo esta causa existirá tambien el efecto, i sumar despues todas estas cantidades.*

§ CLXXI.

SI LA TEORÍA DE LAS PROBABILIDADES PUEDE APLICARSE A LAS CIENCIAS MORALES.

La teoría de la probabilidad esplicada así parece mui sencilla, sin embargo, en sus aplicaciones es sumamente difícil, por-

que para resolver una cuestion no solo es preciso tener presente el númerode datos conocidos, sino tambien el total de los que se necesitan para producir la certidumbre. En las matemáticas se aprecian estas dos condiciones con la mayor exactitud i por esto se logran resultados rigorosos; pero no sucede lo mismo en las ciencias morales, donde un hecho es el producto de muchas causas que regularmente son desconocidas. Por ejemplo, se trata de saber si habrá fallecido un hombre que se ha ausentado de su patria, i que en el espacio de ocho o diez años no ha escrito a su familia ni a persona alguna conocida. El largo tiempo ha que no escribe, la frecuencia con que otras veces lo hacia, la malignidad del clima en que vive, su edad ienfermedades habituales, etc., forman una probabilidad fuertísima en favor de su muerte, pero no bastan para darla por segura; su silencio dimanará tal vez del estravío de sus cartas, de haberse ido a otro pais donde no haya una fácil comunicacion, i de mil incidentes que no está en nuestra mano el preveer. Quiero saber tambien si fulano votará por mi en las elecciones; los favores que me debe, las protestas que me ha hecho de servirme en estas i en cuantas ocasiones se le presenten, lo mucho que tiene que esperar de mi, etc., me hacen creer que debo contar con su voto; no obstante, puede suceder que entre mis contrarios se halle alguno que tenga en él mas influjo que yo, que le haga ofertas mas lisonjeras que las mias, que dicho fulano no sea capaz de guardar sus compromisos, etc.; pueden ocurrir mil acasos que fustren mis esperanzas. Infinitos ejemplos como éstos pudieran traerse en comprobacion de la incertidumbre que afecta a la parte conjetural de las ciencias morales; todo lo que pende de las acciones i sentimientos de los hombres, es hipotético i vago, i no puede sujetarse a una medida exacta. Esta es la razon porque han salido erradas las aplicaciones que algunos matemáticos han hecho del cálculo de las probabilidades a la resolucion de algunas cuestiones políticas, i porque dichas aplicaciones han ocasionado mas inconvenientes que los que se queria evitar. El tiempo i los trabajos de los hombres de jenio determinarán con mas exactitud los datos, i solo entónces podrán hacerse aplicaciones mas felices; por ahora solo debemos contentarnos con algunos resultados jenerales. Entre estos, los que tienen una relacion mas inmediata con la lójica, son los que sirven para apreciar el valor de los testimonios humanos, de las conjeturas i analojías que vamos a recorrer sucesivamente.

§ CLXXII.

TESTIMONIO HUMANO I FUNDAMENTO DE SU VERACIDAD.

En todos tiempos se ha reconocido el testimonio humano

como uno de los medios de adquirir la verdad, especialmente en la parte relativa a las acciones de los mismos hombres. Cada pueblo tiene su historia escrita o tradicional en que están consignados los hechos de sus padres, i que conserva como un monumento de su gloria i un depósito de la verdad; pero la imajinacion estimulada por el amor propio se siente inclinada a exajerar lo que nos favorece, i pocas historias hai que no sean una mezcla discordante de sucesos verosímiles o naturales, i cuentos estraordinarios o fabulosos. Esto ha dado marjen para que algunos escritores demasiado rigorosos en la aplicacion de las reglas de la crítica miren el testimonio humano como un oríjen de error o cuando mas de verosimilitud, i para que de este modo echen por tierra el fundamento de infinitas verdades que tienen íntima relacion con la moral i las demas ciencias. Nosotros creemos que en todo pueden haber sus escesos, que si los hai de creencia, tambien los hai de incredulidad, i que si en algunos casos puede dudarse del testimonio de los hombres, en otros produce una entera certidumbre. En efecto, yo no puedo dudar de lo que veo, oigo o palpo, ni de que hablo con los demas hombres; tampoco puedo dudar qne algunas veces adquiero una verdad particular i la comunico a mis semejantes por medio del lenguaje; mas claro, en algunas ocasiones no tengo la menor duda acerca de la verdad de mi testimonio. Yo no puedo tener esta duda en órden a los demas hombres, cuando estos se han hallado en la misma situacion que yo, o han sentido lo mismo que yo, i cuando advierto que comunican lo mismo que yo hubiera comunicado; yo puedo haber hecho estas esperiencias diez o veinte veces, i en suma, puedo asegurar que estos hombres no me engañan i que sus dichos merecen entera fé. Si estos hombres me aseguran que han hecho las mismas esperiencias en otros i con el mismo resultado, tampoco dudaré de la veracidad de estos últimos, i por esta via podré mirar como verdadero el testimonio de muchos individuos. Todo esto se verifica cuando los hombres de que hablamos, han adquirido i comunicado siempre la verdad, pero si no han obrado siempre de este modo, sea por no observar los hechos como corresponde, o por comunicar lo contrario de lo que han sentido, no prestaré a sus dichos un asenso absoluto; lo mismo me sucederá si algunos hombres acreedores de mi confianza me refieren lo que han oido a personas de cuya veracidad no están ellos mismos satisfechos. De lo que se deduce que hai ocasiones en que el testimonio humano es un medio seguro de adquirir la verdad, i otras en que solo puede inducir una mera probabilidad. Distinguir estos casos i valuar la certidumbre que merecen, es materia bastante difícil, i en la que la exactitud del resultado depende del talento del calculador; mas a

pesar de esto, podemos establecer algunas reglas jenerales que sirvan de base a la resolucion de los problemas particulares que se presenten, y cuya verdad demostraremos valiéndonos en lo posible de las que hemos señalado en la teoría de las probabilidades.

§ CLXXIII.

DIFERENTES CLASES DE TESTIMONIOS I REGLAS PARA APRECIAR SU VALOR.

Regla 1.ª—*La certidumbre de un hecho está en razon del mayor número de testigos que lo refieren, i de su mayor probidad e ilustracion.*

Si un testigo me refiere un hecho i la probabilidad de su testimonio es $\frac{1}{5}$, la de dos testigos de la misma clase será $\frac{2}{5}$ i la de cinco será $\frac{5}{5}$ o la unidad de la certidumbre. Si cuatro testigos me refieren una cosa i ocho me dicen lo contrario, el valor de los primeros será $\frac{4}{5}$ i el de los segundos $\frac{8}{5}$; pero como estos testimonios se hallan opuestos, examinaré la diferencia o restaré la cantidad menor de la mayor i el resultado $\frac{4}{5}$ será la probabilidad que hai en favor del último. Este mismo cálculo puede hacerse cuando se aplique la segunda parte de la regla; si un testigo de probidad e ilustracion me asegura una cosa, i el valor de su testimonio es $\frac{4}{5}$ i otro testigo me refiere lo contrario i el valor de su testimonio es $\frac{1}{5}$, la probabilidad de lo que cuenta el primero es $\frac{3}{5}$ i la del segundo quedará reducida a menos $\frac{1}{5}$. La razon de estas operaciones es mui óbvia; la uniformidad de la relacion de dos o mas testigos no puede resultar mas que de dos cosas, de la verdad del hecho que refieren, o de que los mismos testigos se hayan convenido en decir una mentira; pero la probabilidad del convenio va decreciendo en proporcion del número de los testigos, porque si la probabilidad de que se convengan dos es igual a $\frac{1}{2}\times\frac{1}{2}$ o a $\frac{1}{4}$, la de que se convengan tres, será igual a $\frac{1}{4}\times\frac{1}{2}$ o $\frac{1}{8}$ [véase el tercer principio]; luego cuanto mayor es el número de testigos uniformes, menor será la probabilidad de que mientan, o mayor será el grado de probabilidad en favor de lo que refieren. Otro tanto decimos de la mayor certidumbre que produce la mayor probidad e ilustracion; un testigo puede engañarnos o porque se engaña a sí mismo, o porque realmente quiere engañarnos; el primero de estos riesgos se salva exijiendo la ilustracion, i el segundo la probidad. En efecto, las personas ilustradas estan menos espuestas a engañarse que las que no lo son; si el hecho es práctico, lo examinan mas detenidamente i con mas reflexion; si es referido, indagan el orijen de esta relacion i saben apreciar su valor; de lo que resulta que cuanto mayor sea el grado de ilustracion de un testigo, mayor será la probabilidad

de que ha adquirido la verdad. En órden a la probidad decimos, que para que se suponga esta calidad en un testigo, es preciso haber esperimentado, en repetidas ocasiones, que dicho testigo dice siempre la verdad: de consiguiente cuanto mayor sea el grado de probidad que supongamos en él, menor será la probabilidad de que mienta; si esta es $\frac{1}{10}$, la de que se convengan dos testigos de esta clase será $\frac{1}{10}\times\frac{1}{10}=\frac{1}{100}$, la de que se convengan tres será $\frac{1}{10}\times\frac{1}{10}\times\frac{1}{10}=\frac{1}{1000}$, de modo que el testimonio de tres o cuatro personas de esta clase bastará para desmentir una relacion cualquiera, i para fundar por el contrario una completa certidumbre.

Regla 2.ª—*Mas crédito merecen los testigos de vista que los de oidas.*

La probabilidad de que nos engañe un testigo de vista se compone de la que él mismo se engañe, i de la probabilidad que haya querido engañarnos; la de que nos engañe un testigo de oidas se compone de las dos anteriores, de la probabilidad de que se haya engañado el que le refirió el suceso, i de que le haya querido engañar; de modo que si cada una de las dos primeras es igual a $\frac{1}{10}$, la probabilidad de que nos engañe el primer testigo de vista es igual a $\frac{2}{10}$ o $\frac{1}{5}$, i si suponemos que cada una de las dos últimas es igual a $\frac{1}{10}$ resulta, que la probabilidad de que nos engañe un testigo de oidas se compone de $\frac{2}{10}+\frac{2}{10}=\frac{2}{5}$; si la tradicion del suceso se verifica por dos testigos de oidas la probabilidad será la anterior mas $\frac{1}{5}$ o $\frac{3}{5}$, si por tres testigos $\frac{4}{5}$, i asi sucesivamente se irá acercando a la unidad del engaño o la falsedad, es decir, se irá disminuyendo la probabilidad de la verdad de la relacion i el crédito que merece. No se infiera de aqui absolutamente que cuanto mas larga es la cadena tradicional, es mayor la probabilidad del engaño, de manera que baste contar el número de testigo intermedios para disminuir en proporcion el crédito que merece la relacion. Esto solo se verifica en un acontecimiento simple, es decir, cuando la relacion se trasmite por una sola via. Si se presentan dos o mas testimonios uniformes i que llegan hasta nosotros por dos o mas séries de testigos, varía entonces la base del cálculo, i nos hallamos en el caso de la relacion de dos o mas testigos distintos, o de un acontecimiento compuesto, en el que la probabilidad del convenio entre los testigos o de la falsedad del testimonio es el producto de las probabilidades de que nos engañe cada uno de los testigos, por consiguiente, una cantidad menor que cada una de estas probabilidades particulares, i que va decreciendo en proporcion del número de estas segun lo hemos demostrado.

Regla 3.ª—*De los testigos de oidas mas debe creerse a los contemporáneos i naturales del pais donde sucedió el hecho, que a los que han vivido en tiempo i distancia remotas.*

Esta regla es una consecuencia de la otra, porque si la probabilidad del engaño en el testimonio de oidas se aumenta en proporcion del número de testigos intermedios, la de la verdad se aumentará en la misma proporcion en que decrece este número, i como esta cantidad de testigos intermedios es mucho menor en la relacion de los contemporáneos i naturales del pais donde sucedió el hecho, que en la de los que han vivido en tiempos i distancias remotas, resulta que la relacion de los primeros merece un crédito superior.

Regla 4.ª—*Entre los testigos contemporáneos merecen mas crédito los que tuvieron cuidado en indagar la verdad del hecho, i los que son imparciales o que no tienen interes particular en que se les crea.*

Los testigos contemporáneos que han tenido cuidado en indagar la verdad, han hablado con mayor número de testigos de vista u oidas, i la probabilidad de que hayan encontrado la verdad, es la suma de las probabilidades de todos estos testimonios particulares, de consiguiente una cantidad considerable que sino compone la unidad se acercará mucho a ella. El testimonio de los que no han tenido este cuidado no tiene el mismo crédito, pues el número de los testigos que habrán examinado i la probabilidad que de ellos resulte, será mucho menor. La segunda parte de la regla es tan sencilla como la primera: los testigos parciales solo recojen i comunican los datos que les favorecen, de consiguiente estan mas espuestos a engañarse i se sienten mas inclinados a engañarnos, por cuya razon su testimonio mirado absolutamente es de mui poco peso, mucho mas si se le compara con él de los que solo tratan de indagar i comunicar la verdad.

Regla 5.ª—*La calidad i circunstancias del hecho, es decir, su mayor o menor verosimilitud determinarán la mayor o menor fé que se debe a los testigos.*

Si estos me refieren una cosa estraña a las leyes de la naturaleza, o que es imposible en el órden natural de los acontecimientos, no les creeré, pues debo suponer que dichos testigos se han engañado o tratan de engañarme. La razon es esta: las leyes de la naturaleza no se contradicen; si dos fenómenos se han sucedido un número considerable de veces, no puede presentarse caso alguno en que dichos fenómenos se encuentren desunidos. No todas las relaciones se presentan con caracteres manifiestos de falsedad, algunas hai que no son enteramente imposibles, pero cuya verificacion es difícil: por ejemplo, que un hombre solo i sin el auxilio de algun instrumento haya levantado un peso de diez quintales, o trastornado un edificio sólido. En estos casos suspenderé mi juicio i trataré de indagar las circunstancias particulares que han podido influir en

el suceso; sino hallo alguna que me lo esplique de un modo natural, tendré la relacion por falsa. El uso de esta regla es mui práctico; todo lo maravilloso cautiva la imajinacion i tiene para el hombre un singular aliciente; asi es que hai pocas historias en que no se refieran algunos de estos sucesos estraordinarios, que si son de poco peso en la balanza de la crítica, interesan no obstante al oyente o lector, i por lo mismo lisonjean el amor-propio del que los refiere. Sin embargo, no deben confundirse con esta clase de prodijios, los que se anuncian obrados a nombre de Dios, en confirmacion de la sana doctrina i presenciados por testigos innumerables e imparciales, porque entónces callan las leyes de la naturaleza, o hablando con mas propiedad, la suspension de ellas por el poder de Dios es una de las cosas que entran en el órden natural de los acontecimientos. Gobernándonos por este principio, podemos decir que son falsos los milagros referidos por Tito Livio i Plutarco, pues no tienen un objeto moral digno de la divinidad, i sobre todo no cuentan en su apoyo mas que el dicho de estos autores que lo estraerian de otros mas crédulos que ellos, o de las tradiciones populares siempre exajeradas o erróneas. Por el contrario, los milagros de que se habla en el Pentatheuco i en el Evanjelio tienen todos los caracteres de la evidencia, están autorizados por una infinidad de testigos de vista que no tenian interes en engañar ni engañarse; son tales que no pudo caber en ellos falsedad, ni ilusion, i en fin, tenian por objeto el establecimiento de la lei que santifica al hombre acercándole al mismo Dios.

En estas reglas suponemos los casos iguales; no siempre se presentan en la práctica con la misma sencillez; en ocasiones el testimonio de un hombre ilustrado i de probidad se hallará opuesto al de tres o cuatro que merezcan la misma fé i que aseguren haber oido el suceso a personas fidedignas; otras veces para una relacion verosimil, habrá otra contraria que no parece creible a primera vista, pero que se apoya en el testimonio de un grán número de personas. En estos casos no es fácil apreciar bien los datos i sacar un resultado rigoroso, el error puede deslizarse por mil caminos; tal vez nos ciega la pasion en el concepto que hemos formado de ésta o la otra persona, tal vez no establecemos bien la cuestion, o la marcha de nuestro raciocinio no se sujeta a las rigorosas leyes del cálculo. Por estos motivos sentaremos por regla jeneral, que para tener una completa i verdadera certidumbre, es preciso el concurso de la mayor parte de las circunstancias indicadas. Si falta alguna de ellas, lo mejor es suspender el juicio i esperar que nuevos datos nos ilustren.

§ CLXXIV.

APLICACION DEL CÁLCULO DE LAS PROBABILIDADES.—ANALOJÍAS I SUS DIFERENTES ESPECIES.

El cálculo de las probabilidades se aplica tambien a aquellos modos de raciocinar que se llaman de analojía. Esta existe siempre que entre dos cosas hai algun término comun, bien sea una misma causa, un mismo efecto, la conveniencia de los medios con el fin o cualquiera otra cosa semejante. Se arguye por analojía cuando de la relacion del efecto B con la causa I que he observado en el fenómeno X, i de la existencia del mismo efecto B en el fenómeno Z, deduzco la existencia de la causa I en el fenómeno Z. Por ejemplo, he notado que mis discursos son el resultado de la causa intelijente que llamo alma, observo despues que otro hombre discurre, i de aquí deduzco que en él debe existir la misma causa del discurso, es decir, el alma intelijente; la misma operacion practico cuando habiendo observado que el movimiento de la aguja de un reloj es causado por la presion de la cuerda, deduzco que el movimiento de la aguja de otro reloj debe tener la misma causa. Se arguye tambien por analojía cuando de la relacion de la causa P i el efecto B, observada en el fenómeno X; i de la existencia de la misma causa P en el fenómeno Z, deduzco la existencia del efecto B en el fenómeno Z; v. gr., he observado que el ácido prúsico mezclado con una bebida ha ocasionado una muerte súbita, de lo que saco por consecuencia que otra bebida en que se halle otra porcion del mismo ácido producirá el mismo efecto. Si se advierte en el fenómeno X que la conveniencia o disposicion de las partes tienen ciertos i determinado objeto, i se halla esta misma conveniencia en el fenómeno Z, deduciré que la disposicion de las partes del último fenómeno debe tener el mismo objeto que la del primero. Por un raciocinio de esta clase deduzco que teniendo los demas hombres la misma organizacion que yo, deben tambien sentir del mismo modo que yo; que si el mecanismo de un piano está dispuesto para producir diferentes sonidos, el de otro piano debe tener el mismo fin; que si una casa ha sido construida para proporcionar la habitacion, otra cuyas partes esten arregladas en el mismo órden, habrá sido edificada con el mismo destino. Por último, se arguye por analojía siempre que de la existencia de dos elementos A i B en el fenómeno X, i de la existencia del primero en el fenómeno Z, deduzco la coexistencia de ambos en el fenómeno Z; v. gr., cuando aseguro que una fruta tiene el mismo sabor que otra, porque ambas tienen el mismo color i olor, i cuando creo que una persona es del mismo carácter que otra porque se le asemeja en la fisonomía.

§ CLXXV.

REDUCCION DE TODAS ELLAS A LA RELACION DE EFECTO I CAUSA.

Todos estos argumentos pueden reducirse al de efecto i causa, pues la conveniencia de los medios con el fin supone la causa i aun puede considerarse como tal, i en la analojía de sucesion el elemento comun a ambos fenómenos puede entrar en esta categoria, i el que se halla en un solo fenómeno en la de los efectos.

La espresion jeneral de todos ellos es mas o menos la siguiente: dos cosas A i B se encuentran unidas en el fenómeno X; en el fenómeno Z se encuentra A; luego tambien debe hallarse B; de lo que se infiere que todo argumento por analojía no es mas que un raciocinio cualquiera, cuya consecuencia tiene el mismo valor de sus antecedentes. Si en éstos se encuentra una idea media unida con los dos estremos, i alguna de estas uniones es jeneral, la consecuencia será positiva; si la union de la idea media es solamente probable, la consecuencia no será mas que probable, i tanta será esta probabilidad cuanta sea la de los antecedentes. Mas, comparando en jeneral estas analojías, es fácil ver que la mas débil de todas es la de simple semejanza, porque en las demas hai causa conocida i efecto que probable o ciertamente dimana de esta causa, i en la de semejanza no hai mas que la sospecha de la existencia de alguna causa, sospecha que puede inducir una mayor o menor probabilidad, pero jamas la certidumbre.

§ CLXXVI.

REGLAS PARA APRECIAR SU VALOR.

Las analojías pueden dividirse en simples, dobles, triples, etc. Simples, son aquellas en que solo se encuentra un término comun; v. gr., si entre dos frutas no hai mas analojía que el color, si dos personas solo se parecen en la fisonomía. Dobles, son aquellas en que hai dos términos comunes unidos con el objeto de la deduccion; triples, en que los términos son tres; v. gr., si entre las dos frutas hai de comun el color i el olor, si las dos personas parecidas tienen ademas un mismo tono, unas mismas inflecciones de voz, i si les he visto practicar unas mismas operaciones. Fuera de estas analojías hai otras que se llaman compuestas, i son las que se fundan en datos igualmente análogos: por ejemplo, este raciocinio con que Wolf prueba que Júpiter tiene habitantes i que éstos son mucho mayores que nosotros. La tierra tiene habitantes, luego tambien los tiene Júpiter. La luz de los planetas disminuye en proporcion de su distancia al sol. Júpiter se halla mucho mas distante

del sol que la tierra, luego la luz que recibe es mucho mas débil que la de la tierra; la pupila de los ojos se dilata a medida que se debilita la luz, luego los habitantes de Júpiter tienen la pupila mayor que nosotros; la naturaleza ha establecido una exacta proporcion entre la pupila i los ojos, i entre éstos i lo restante del cuerpo, luego los habitantes de Júpiter tienen el cuerpo mucho mayor que los de la tierra.

Por lo espuesto se ve que el valor de las analojías simples se calcula como el de las simples probabilidades, es decir, que si la certidumbre de la union de las dos ideas A i B es $\frac{1}{4}$, la de la consecuencia o la union de A i B en el fenómeno Z tendrá el mismo valor, que si aquel es $\frac{1}{4}$, el de la consecuencia será tambien $\frac{1}{4}$ o la certidumbre. Tambien se ve que las analojías dobles i triples se calculan haciendo la suma de todas ellas, pues todas son de una misma especie o datos que producen un mismo resultado; que si hai analojías opuestas, a saber, que si hai un argumento de analojía para probar que el elemento B está unido con D en el fenómeno X, i se da igualmente otra analojía para probar que el mismo elemento B está unido en el fenómeno X con A que es incompatible con D, se asimilará este caso al de las probabilidades opuestas i restando la cantidad menor de la mayor se valuarán sus probabilidades respectivas. Ultimamente se advierte que el caso de las analojías compuestas es exactamente el mismo que el de las probabilidades compuestas, que por consiguiente el valor del último resultado o el de la analojía total será el producto del valor de todas las analojías particulares. Supongamos por ejemplo que sea $\frac{1}{4}$ el valor de cada uno de los datos del raciocinio de Wolf, el valor del resultado final seria $\frac{1}{4}\times\frac{1}{4}\times\frac{1}{4}\times\frac{1}{4}=\frac{1}{256}$; pues en él se comprenden cuatro analojías distintas. Por esta misma via podemos apreciar el valor de todo raciocinio cuyas premisas sean solamente probables, pues resultando la certidumbre de la consecuencia, de la certidumbre de las dos premisas, la espresion de su valor será la del acontecimiento compuesto o el producto del que tengan estas últimas. Para mayor claridad pondremos estos dos ejemplos:

A es B$=\frac{1}{4}$	M es N$=\frac{1}{4}$
B es C$=\frac{1}{4}$	N es Z$=1$
Luego A es C$=\frac{1}{4}\times\frac{1}{4}=\frac{1}{16}$.	Luego M es Z$=\frac{1}{4}\times 1=\frac{1}{4}$.

§ CLXXVII.

APLICACION DEL CÁLCULO DE LAS PROBABILIDADES.—HIPÓTESIS DE SU NATURALEZA I UTILIDAD.

El último grado de la certidumbre es el que producen las conjeturas o hipótesis entendiendo por estas la suposicion de un hecho que sirve para esplicar algunos fenómenos. De su utilidad

ya hemos hablado en el párrafo CXLIX, ahora solo resta establecer las reglas que deben dirijir su formacion, i las que sirven para graduar su valor. Las hipótesis o conjeturas son los primeros pasos que da el hombre en la interpretacion de la naturaleza. Muchas veces se presentan fenómenos que al parecer no tienen relacion alguna, i cuya sucesion no puede esplicarse por las verdades conocidas; en este caso es preciso recurrir a las hipótesis i esperar que la esperiencia confirme nuestras sospechas o nos manifieste la verdad. Pero la necesidad de estas tentativas no nos autoriza para prodigarlas sobre cualquiera materia i por un mero antojo; es absolutamente indispensable: 1.° que prometan resultados útiles; i 2.° que tengan algun fundamento o que el hecho principal que las constituye no sea imposible. Si no estan revestidas de estas calidades, podrán ser el objeto de una especulacion ideal, pero no merecerán llamar la atencion de los observadores.

§ CLXXVIII.

MODO DE APRECIAR SU VALOR.—CÁLCULO DE LAS HIPÓTESIS AISLADAS.

El valor de una hipótesis puede apreciarse por dos caminos; primeramente a posteriori, esto es, indagando directamente la existencia del hecho, i en segundo lugar, indagando la verdad de las consecuencias. Supongamos que la idea A esté unida con CDEF, i que la idea B lo esté con RSTX; si yo uno a B con A, la consecuencia será que RSTX está unida con CDEF. Supongamos que indagando directamente la union de A con B, encuentro la de F i X, la consecuencia que de aquí se deduce, es tambien que ambas séries no forman mas que una, i que por consiguiente el hecho principal que constituye la hipótesis o la union de A i B es cierta. La exactitud de estos resultados se funda en la union constante de todas las ideas que componen las dos séries, i en la union constante de A i X; si estas uniones son solamente probables, los resultados no pueden ser sino probables; de lo que inferiremos que la certidumbre de la hipótesis marcha siempre a la par con la certidumbre de las consecuencias. Puede suceder que el hecho que constituye la hipótesis sea solamente probable, i que el valor de las consecuencias no tenga un carácter tal que haga necesaria la hipótesis; en este caso tenemos dos órdenes de hechos de distinta especies, pero que dan un mismo resultado, por lo que deberemos unirlos; si la suma no escede al número de observaciones que se necesitan para la jeneralizacion, suspenderemos el juicio i trataremos de aumentar el número de nuestras esperiencias; si el esceso es notable, no debemos dudar que el hecho supuesto es cierto.

§ CLXXIX.

CÁLCULO DE LAS HIPÓTESIS SIMULTÁNEAS.

Todos estos cálculos pueden hacerse cuando las consecuencias de una hipótesis no pueden derivarse de otra causa, pero si este caso llega a verificarse, aunque las consecuencias parescan evidentes, no puede darse por cierta la primera suposicion, sino que es preciso calcular las probabilidades respectivas de todas las que se presentan. La práctica de esta operacion se halla indicada en el párrafo CLXXI, regla 6.ª, a saber, que se espresan las probabilidades de la existencia de cada causa por una fraccion, cuyo numerador es la probabilidad del acontecimiento calculado en cada hipótesis, i cuyo denominador es la suma de todas estas probabilidades calculadas en todas las hipótesis.

§ CLXXX.

ERROR DE ALGUNOS FILÓSOFOS SOBRE ESTA MATERIA.

La idea de calcular el valor de la hipótesis por la averiguacion de los resultados, ha sido el motivo de un error práctico que ha influido notablemente en la formacion de los sistemas. Se ha creido que una hipótesis es cierta, si promete resultados importantes o puede esplicar muchos fenómenos, i de este modo se han proclamado como otras tantas verdades las infinitas teorías inventadas en la antigüedad i en los tiempos modernos para esplicar la formacion del mundo, el oríjen del hombre, el arcano misterioso de la intelijencia, etc.; pero la contradiccion que se nota en todas ellas es la mejor prueba de la poca lójica de sus autores; por cuya razon no cesaremos de encarecer la prudencia con que debe procederse en este particular. Cuesta mucho al amor propio deshacer las combinaciones que forma la imajinacion, i reconocer que nos hemos engañado en nuestras esperanzas.

§ CLXXXI.

DE LA CERTIDUMBRE I SUS DIVERSOS GRADOS.—CAUSAS DE ESTA DIFERENCIA.—LA MAYOR O MENOR ILUSTRACION DE LOS INDIVIDUOS.

La posesion de la verdad produce cierta especie de reposo que aleja las inquietudes de la duda, i que se llama certidumbre. De aquí se deduce que esta certidumbre debe ser completa cuando se adquiere una verdad particular, siempre que se jeneraliza una verdad despues de haber recorrido todos los casos particulares, o cuando se combina una jeneral con otra particular i se deduce una desconocida.

De aquí tambien parece inferirse que la certidumbre debe ser incompleta si la verdad jeneral no es todavía el resultado de un número de datos suficiente para establecer la jeneralizacion, si las premisas de la deducida no son mas que probables, o sino se ha adquirido la verdad particular con las precauciones que exijen lo vicioso de nuestros órganos i la debilidad inherente a nuestras facultades. Con todo, la esperiencia nos enseña que la certidumbre no es un fenómeno tan absoluto, i que los mismos datos producen en algunas personas una entera conviccion, al paso que en la opinion de otras apénas dan una mera probabilidad. Veamos en qué consiste esta diferencia.

Cuando un niño observa que un objeto le ha causado una sensacion agradable o dolorosa, no duda que este mismo objeto i todos los que se le asemejan le producirán en adelante la misma sensacion. Un salvaje que se siente aliviado al beber el agua de un arroyo, cree sin vacilar que el arroyo tiene la virtud misteriosa de curar su dolencia; en la misma razon se funda para creer que hai ciertos dias desgraciados, que el estado de la atmósfera o de las entrañas de los animales influyen en las acciones de los hombres, i en fin, este es el fundamento de su creencia en las prácticas superticiosas de su relijion. Por el contrario, los hombres que viven en sociedades cultas, examinan los fenómenos repetidas veces, indagan cuidadosamente sus causas, i solo despues de este exámen, i cuando no les queda la menor duda acerca del hecho, vienen a reconocerlo por verdadero. Estas mismas causas producen en otras ocasiones resultados opuestos; un hombre ilustrado puede creer mui probable un hecho que en su opinion no es contrario a las leyes de la naturaleza, mientras que un ignorante lo tendrá por imposible, sin otro motivo que no divisar el hecho entre las combinaciones con que se halla familiarizado. Luego, la primera razon que debe señalarse de esta diferencia, es la mayor o menor instruccion del individuo. Efectivamente, un hombre rudo no tiene tantos motivos de dudar ni afirmar una cosa como un hombre ilustrado; éste por su propia esperiencia sabe que un fenómeno puede dimanar de varios principios i que por lo mismo no basta un solo dato para asegurar que es producido por una sola causa, i que ésta es la que a primera vista se le presenta.

§ CLXXXII.

ENERJÍA O DEBILIDAD DEL ALMA.

Esta razon es mui óbvia i esplica una gran parte de las diferencias que se notan en la creencia de los hombres, pero no alcanza a resolver el problema, porque lo que a este

respecto se nota entre el vulgo i los hombres ilustrados, se observa igualmente entre estos últimos. Filósofos hai que dudan absolutamente de todo i que despues de haber examinado los títulos de la verdad no los hallan bastante lejítimos para producir la conviccion; i otros hai por el contrario tan prendados de su luz i harmonía que luego la divisan en toda clase de materias, aun en las superiores a nuestros alcances. Esta diferencia no puede nacer de falta de conocimientos, porque estos filósofos han examinado las opiniones de sus predecesores, han notado talvez sus yerros, i solo se han decidido por éste o el otro sistema despues de largas i penosas meditaciones. La diferencia no dimanará pues de un principio objetivo, esto es, del diferente número de hechos examinados, sino de un principio subjetivo o de alguna disposicion particular del espíritu. En efecto, podemos asegurar que los escépticos son por lo regular mui tímidos, inclinados a fijarse mas en las dificultades que en los medios de allanarlas, que se detienen mas en la exactitud de los pormenores que en la harmonía del conjunto, hombres en fin cuyo espíritu tiene mas tendencia a la crítica de las combinaciones que se les presentan, que a la produccion de otras mejores. Por el contrario, los dogmáticos o los espíritus afirmativos tienen una gran confianza en sí mismos, no se arredran por la dificultad de la empresa con tal que puedan darle cima, están dotados de un espíritu criador, cifran toda su felicidad en el movimiento i en la accion; i en la contemplacion de la naturaleza no divisan el cuadro irregular de las escepciones, sino la harmonía de las proporciones invariables i eternas. Estas dos disposiciones del espíritu son comunes a todos los hombres, las descubrimos en los mas ilustrados e ignorantes, en los aficionados a las artes i a la literatura, en los políticos i los filósofos. La primera suele denominarse irresolucion, espíritu de crítica o de análisis, i la segunda espíritu de sistema o jénio.

§ CLXXXIII.

CAUSAS DE ESTA DEBILIDAD O ENERJIA.—EJERCICIO ARREGLADO O DESARREGLADO DE LAS FUNCIONES ORGÁNICAS.—HÁBITOS CONTRAHIDOS DESDE LA INFANCIA.

Las causas de estas dos tendencias pueden ser de varias clases, primeramente físicas, a saber, el ejercicio arreglado o desarreglado de nuestras funciones orgánicas, i ciertas afecciones particulares de nuestro cuerpo, ya resulten del predominio de ciertos humores o de la lesion de algunas partes; en segundo lugar, ciertos hábitos contraidos desde la infancia, i por último, el imperio de ciertos sentimientos particulares de que luego hablaremos. En órden a las puramente físicas, se esplica-

cion no nos pertenece; pero podemos reconocerlas observando la diversa disposicion en que se hallan una persona enfermiza e hipocóndrica, i otra en plena salud i con el vigor de la edad; la primera desconfia de todo hasta de sí misma, nada espera que le lisonjee, todo lo teme, i como el desgraciado Pascal, vé continuamente un abismo a sus piés; la segunda no abriga mas que ideas i sentimientos halagüeños; sin desconfiar de los demas hombres descansa mas en sí misma, i conserva siempre la serenidad necesaria para no dejarse perturbar de las apariencias i salir felizmente en cualquier lance.

Los hábitos contraidos desde la infancia i que constituyen la segunda causa de la disposicion contraria a la certidumbre son los que nos tornan medrosos i que nos retraen de lo que presenta la idea del trabajo o del peligro. Un niño a quien se ha procurado espantar con objetos disformes o cuentos de apariciones, a quien no se ha permitido familiarizarse con ningun riesgo, se cria siempre apocado i de un ánimo poco dispuesto para cualquier empresa; su imajinacion preocupada con la idea de lo terrible le embarga el uso de sus facultades i solamente le deja ver cuanto es a propósito para debilitar sus fuerzas i disminuir su confianza. El mismo efecto produce una educacion formada bajo máximas serviles; el azote levantado a cada instante por la mano del padre o del maestro, el ceño adusto con que estos reciben la pregunta mas lijera, las espresiones duras e insultantes con que castigan cualquiera falta, todo este aparato humillante i amenazador destruye la lozania del alma, i le hace contraer el hábito de una vergonzosa pasividad. Una educacion dirijida por principios mas nobles, tiene distintos resultados. En Esparta se castigaba a los niños i se les ordenaba un profundo silencio, mas esto era para correjir los vicios de su naturaleza, e infundirles el hábito de la prudencia i moderacion, en una palabra, para que pensasen i obrasen como hombres.

§ CLXXXIV.

SENTIMIENTOS PLACENTEROS QUE ACOMPAÑAN A LA POSESION DE LA VERDAD.

Los sentimientos que influyen en las disposiciones de que vamos hablando, son los afectos placenteros que acompañan a la posesion de la verdad. Estos pueden dimanar de varios principios, ya de contemplar la harmonia entre el nuevo descubrimiento i los hechos anteriormente, ya de haber salido de las dudas que nos ajitaban, ya de la pura emocion que de suyo causa la posesion de la verdad. Es fácil concebir la existencia de estos sentimientos, i si ocurre alguna duda será acerca del primero i del último. Que la posesion de la verdad causa

por sí sola un gran placer, es una cosa palpable, si se advierte que sentimos este placer cuando encontramos una cosa útil i que la verdad nos es sobremanera utilísima; pero dejando aparte esta consideracion tan óbvia, podemos observar que los niños sienten en sumo grado la necesidad llamada curiosidad, que por satisfacerla no reparan en cualquier riesgo, i si lo consiguen sienten un placer vivísimo aunque el descubrimiento no les presente el menor resultado útil. Nosotros no sentimos este placer en el mismo grado, porque miramos con indiferencia los conocimientos que no tienen una relacion inmediata con la satisfaccion de nuestras necesidades; pero los niños sienten esta pura emocion i la espresan con la risa i demas señales de su inocente alegria. Esta debe aumentarse cuando se divisa una estrecha relacion entre el nuevo descubrimiento i los que ya se poseen, i debe ser todavia mayor cuando el descubrimiento viene a disipar las tinieblas que nos ofuscaban i a revelarnos la existencia de una lei que comprende a todos los fenómenos, que los simplifica i los ordena bajo una sola espresion. Tales sentimientos producen el deseo vehemente de la posesion de la verdad, i este deseo prepara el alma a recibir con la mayor satisfaccion cuantos datos le aseguren esta adquisicion preciosa, i a no fijarse en los que pudieran debilitar su confianza.

§ CLXXXV.

CONTINUACION DEL ARTÍCULO ANTERIOR.

Pero reparemos que cuando en virtud de estas disposiciones creemos haber hallado la verdad, desplegamos en el acto de asentir a ella i adoptar el nuevo conocimiento, cierta especie de actividad cuyo ejercicio es sobremanera agradable. Nos hallamos entonces como si despertáramos de un letargo i nos viéramos en una rejion desconocida, pero deliciosa. Sentimos nuestra propia actividad, nos creemos mas libres del imperio de las impresiones, señores de nosotros mismos i en cierta manera con el poder de criarlo todo. En esta situacion somos susceptibles de una persuasion absoluta aunque sean débiles los datos que la orijinen. Deslumbrados por el nuevo descubrimiento i avivada nuestra confianza, deseamos poner en ejercicio nuestras facultades i adoptamos sin discrecion cuanto se nos presenta con las apariencias de la verdad. Los fundadores de varias relijiones, los autores de algunas sectas han conocido esta lei de nuestra naturaleza mental i se han valido de ella para inculcar sus ideas. Primeramente han tratado de sorprender la imajinacion presentándole objetos que tengan algo de maravilloso, que paralizen la accion de las demas facultades i nos trasporten de la rejion real a otra imajinaria

en que podamos recibir la direccion que se nos quiera dar. En esta todo se presenta de un modo vago i confuso, no hai cosa alguna estable i todo parece una ilusion. Esta incertidumbre e insubsistencia nos aflijen i tratamos de salir de ella a toda costa, pero inopinadamente se nos presentan ciertas verdades que vienen a disipar las tinieblas i restablecer el órden, verdades que forman al parecer un todo simétrico i variado, i que aun están en contacto con otras claras i conocidas para que participen de su evidencia. En este punto crítico, i perdido ya el imperio que teniamos sobre nuestras facultades, admitimos o creemos cuanto se nos revela i con una persuasion irresistible. Estos son los efectos maravillosos que producen el misterio de las iniciaciones en las sectas relijiosas, las prácticas estravagantes de los charlatanes i el aparato científico i nuevo con que presentan sus doctrinas los inventores de los falsos sistemas.

§ CLXXXI.

SI HAI ALGUNA CERTIDUMBRE NORMAL, I CUÁL ES SU PARTE OBJETIVA I SUBJETIVA.

De lo dicho resulta que en la certidumbre hai su parte objetiva, a saber, los hechos o el testimonio de la esperiencia, i su parte subjetiva que son las disposiciones de que vamos hablando. La cuestion que ahora se presenta es: ¿hai alguna certidumbre jeneral que pueda servir de norma a las demas? ¿cuál es la parte objetiva i subjetiva que la producen? La primera parte quedará resuelta observando que hai algunas verdades de que nadie tiene la menor duda, tales como estas: *todo lo que comienza a existir tiene una causa; toda cualidad supone un ser en quien reside*, i las demas llamadas absolutas;—que tambien son de este número las relativas siguientes: los cuerpos son pesados, los hombres son sensibles, el sol nos alumbra todos los dias, existe un ser supremo criador i conservador del universo. El voto concorde de todos los hombres en reconocer estas verdades, manifiesta que a pesar de las diferencias en las disposiciones individuales o en la parte subjetiva, es tan clara la luz que arrojan los hechos, que nadie puede negarla, o que en todos produce una real i completa certidumbre. La segunda parte de la cuestion quedará tambien resuelta, si observamos en estas i en las demas verdades, cual es la parte objetiva i subjetiva que la producen. En las verdades que acabamos de indicar, hai absolutas i relativas, particulares i jenerales, primitivas i deducidas, i por lo dicho en los párrafos anteriores se ve, que para obtener las absolutas, es preciso poseer el hecho primitivo de la conciencia en su forma pura o despojado de lo particular i relativo que contiene,

que para las particulares se requiere que el hecho exista en la naturaleza o sea una cosa sujeta a la observacion; para las jenerales, que la cantidad de hechos averiguados sea numerosísima, que esté en proporcion con los hechos averiguables, i sobre todo que no haya una sola escepcion; finalmente, que para las deducidas se requiere por condicion indispensable que las dos premisas sean verdaderas i esten dispuestas de modo, que la deduccion o consecuencia sea el resultado de la union constante de una idea media con un estremo i de su union o separacion del otro. Cumplidos estos requisitos i siempre que concurra la parte subjetiva, es imposible que la aplicacion de las facultades humanas al exámen de estos hechos por la observacion i la deduccion no proporcione el descubrimiento de verdades tan evidentes como las indicadas, i la certidumbre de que hemos hablado.

§ CLXXXVII.

CAUSAS DE LOS ERRORES PRIMITIVOS.—IMPERFECCIONES ORGÁNICAS I LIJEREZA DE LA ATENCION.

Podemos conocer esta parte subjetiva examinando las verdades sobre dichas i separando la parte objetiva, o recorriendo la série de nuestros errores e indagando la parte subjetiva que los orijina, para deducir de este modo la que produce una certidumbre real. Ambos medios nos parecen adoptables, pero preferimos el último porque presentará la cosa con mas claridad. Los que padecen la enfermedad llamada ictericia ven todos los objetos amarillos; los que no tienen buen oido, yerran a cada paso a cerca de la música; quien ha perdido el gusto o el olfato errará tambien acerca de los olores i sabores; últimamente, lo mismo sucederá a un paralítico en lo que piense acerca de las sensaciones tactiles que le ocasione cualquier cuerpo. El error de estas personas consiste en atribuir a los objetos los efectos que resultan de la mala disposicion de sus órganos. No se engaña el paralítico, cuando dice que no siente diferencia entre las sensaciones que le producen un cuerpo áspero i otro suave, pero cometerá un error si atribuye a estos objetos la facultad de producir una misma sensacion a todos los hombres. De lo que resulta que una de las causas de nuestros errores es la mala disposicion de los órganos que nos trasmiten las sensaciones. No lo es ménos la lijereza con que se observan ciertos objetos que pueden i deben considerarse bajo diferentes puntos de vista; por ejemplo, cuando observamos una torre a la distancia i le atribuimos una figura que le es estraña, si repetimos estos juicios de noche o sin aquella cantidad de luz necesaria para distinguir los colores i las formas. A esta misma causa deben referirse los errores que se cometen en la ob-

servacion de los hechos que por su tenuidad especial i la rapidez con que se suceden, exijen una atencion enérjica i sostenida, tales son los de algunos filósofos que confunden los dos fenómenos, sensacion i atencion, o que creen descubrir en la memoria la actividad característica de las operaciones intelectuales, i en jeneral todas las aserciones temerarias acerca de la naturaleza i órden en que se desenvuelven nuestros sentimientos.

§ CLXXXVIII.

CAUSAS DE LOS ERRORES DEDUCIDOS.—FALSEDAD DE LAS PREMISAS ORIJINADA DE JENERALIZACIONES VICIOSAS. — CLASIFICACIONES INEXACTAS, FALTAS DE LA MEMORIA.

Resultan estos errores de observaciones incompletas o hechas con precipitacion; hai otros que dimanan de una mala deduccion i que pueden atribuirse a diferentes causas. Deducimos mal una verdad si no son exactos los antecedentes o premisas, i si la armazon del raciocinio no está construida segun las reglas de la lójica. Ya hemos dicho que una de las premisas ha de ser por necesidad una verdad jeneral; de consiguiente, las causas de una jeneralizacion viciosa deben serlo tambien de los errores deducidos. Estas pueden reducirse a no haber examinado bien los hechos, base de la jeneralizacion o a la precipitacion en jeneralizar sin el número necesario de estos mismos hechos. En el primer defecto se incurre por los mismos capítulos que hemos señalado hablando de las observaciones incompletas o precipitadas, i tambien por una mala clasificacion. Los hechos de que se deduce una verdad jeneral deben ser todos de una misma especie, en todos debe hallarse comprendida la union de las dos ideas que se jeneralizan, i el preparar estos datos no es una tarea tan fácil porque no siempre se presentan tan desnudos como los concebimos. Con el hecho principal se combinan infinitas circunstancias accesorias que pueden ocultarlo o hacerlo aparecer donde realmente no exista. Solo un análisis rigoroso i exacto, i una atencion bastante sostenida para abstraer todo lo que sea estraño al objeto de nuestras indagaciones, pueden salvarnos del error. Por no observar esta regla se hacen tantas jeneralizaciones viciosas particularmente en las ciencias morales, i se fundan sobre ellas teorías que despues se ven desmentidas por la esperiencia. Aumentan este inconveniente la frajilidad de nuestra memoria, por cuyo motivo solemos confundir unos hechos con otros haciéndoles de una misma especie; lo aumentan asimismo las anomalias del lenguaje, cuya exactitud no siempre corresponde a las de nuestras ideas, i por lo que una palabra mal determinada o de una significacion múltipla

puede introducir ideas estrañas i alterar los datos primitivos.

§ CLXXXIX.

PRECIPITACION.

La precipitacion es otra causa de las jeneralizaciones viciosas. Este defecto dimana primeramente de la enerjía de las pasiones; por ejemplo, una persona incurre por descuido en una desatencion, i esto basta para que nuestro orgullo la califique de grosera; por el contrario, si otro nos recibe con afabilidad i cortesanía, nos predisponemos en su favor i damos a sus hechos i espresiones una interpretacion mui distinta de la que le hubieramos dado en otras circunstancias. De igual valor son los juicios que formamos sobre las personas con quienes tenemos relaciones de parentezco, opinion, interes, cariño, enemistad, etc. Las pasiones sorprenden en estos casos nuestra atencion, la convierten hácia una sola parte del objeto i son la causa de muchos errores. La precipitacion en jeneralizar la verdad dimana tambien de la falta de esperiencia i del vehemente deseo de hallar verdades desconocidas, principalmente las que sirven para arreglar los fenómenos que al parecer nos presenta desordenados la naturaleza. Envanecida la razon con sus primeros triunfos, cree que le basta una sola ojeada para penetrar las verdades mas ocultas i no se dá por contenta hasta que no ha arreglado i esplicado todo. De aquí nacieron esos sistemas especulativos que se decian la jenuina espresion de las leyes del universo i que no eran mas que la mezcla de algunas verdades sencillas con las consecuencias mas temerarias i absurdas.

§ CXC.

ASOCIACIONES NECESARIAS DEL HÁBITO.—AUTORIDAD.

La falsedad de las premisas puede orijinarse ademas de las asociaciones mecánicas del hábito i de la autoridad. La primera vez que un habitante del Indostan ve a una mujer arrojarse al fuego con el cuerpo de su marido, se horroriza de un hecho tan contrario a la naturaleza; pero el hecho se repite, el espectador oye a sus padres i a todos los concurrentes elojiar la resolucion de la mujer i llega a persuadirse que es un acto verdaderamente heroico. Este es el oríjen de todas las preocupaciones de los pueblos i de la evidencia absoluta que tenian los filósofos antiguos de ciertos principios que suponian eternos e indemostrables, i que miraban como la base de las deducciones. Del mismo procede tambien la enfermedad mental llamada locura. Un ateniense creyó que le pertenecian todos

los buques que llegaban al Pireo; sin duda que este hombre pensó repetidas veces en la felicidad que gozaria siendo suya aquella riqueza, i que la idea de su posesion se asoció de tal manera con la idea de su persona, que la atencion no pudo convertirse a otra parte i manifestarle la incompatibilidad de las dos ideas asociadas.

Autoridad.—Acostumbrados desde nuestros primeros años a dejarnos guiar por nuestros padres i maestros, oimos con el mayor respeto lo que nos enseñan; de aquí nacen los errores que nos infunde su ignorancia o su mal entendida discrecion i los que igualmente nos trasmiten las personas que en nuestra opinion tienen la misma esperiencia i sabiduria. Pero otra autoridad no menos ciega i peligrosa que ésta es la de las opiniones reinantes. Cada secta, pais o siglo las tiene orijinales i propias. Confirmadas por infinitos testimonios se gravan en el alma de un modo indeleble, resisten ordinariamente a todo el poder de la evidencia i se perpetuan de jeneracion en jeneracion. Las únicas persona que pueden libertarse de este contajio mental, son las que han adquirido una instruccion particular i que tienen bastante superioridad para rehacer sus conocimientos, i cerrar las puertas de su alma a lo que no apruebe la severa autoridad de la razon.

§ CXCI.

OTRAS CAUSAS DE LA FALSEDAD DE LAS PREMISAS.

Ultimamente la falsedad de las premisas puede derivarse de no comprender una verdad jeneral en toda su estension i de no saberla aplicar a los casos particulares. En esta falta incurren los que admiten verdades jenerales sin haberlas formado por sí mismos. Estas personas se ven espuestas a confundir la verdad que se ha abstraido o deducido con otra enteramente distinta, o a padecer el mismo engaño con algunas de las ideas relacionadas. De esto se convencerá el que advierta que la verdad jeneral es un resultado de la abstraccion, i que los que no hacen esta operacion por sí mismos, pueden confundir lo abstracto con otras cosas diversas, o agregarle ideas que le son estrañas. A todo esto nos esponia la antigua lójica escolástica que no enseñaba a jeneralizar, sino a descender de los principios a los casos particulares. Las resultas de esta marcha debian ser precisamente deducciones equivocadas o falsas; asi es que con las verdades llamadas principios, se sostenian proposiciones contradictorias i se construian opuestos sistemas. La mala aplicacion de las verdades jenerales se deriva igualmente de los equívocos que orijina el doble sentido de las palabras. La exactitud del lenguaje no corresponde siempre a la exactitud de las ideas, i no es estraño que

bajo de una misma palabra comprendamos ideas distintas, i que las combinaciones que con ellas formemos resulten falsas.

§ CXCII.

OTRAS CAUSAS DE LOS ERRORES DEDUCIDOS. —MALA CONSTRUCCION DEL RACIOCINIO.

Otra causa de los errores en las proposiciones deducidas, es la mala construccion del raciocinio, i en este inconveniente tropiezan los que no observan las reglas que hemos indicado tratando de esta materia, es decir, los que no preparan el raciocinio de modo que la union de los dos estremos resulte de su union con una tercera idea, i que algunas de estas uniones sea constante i jeneral, o que la separacion de los mismos estremos se deduzca de la separacion de la idea media de uno de ellos i de su union con el otro.

§ CXCIII.

RAZONES DE LOS QUE REDUCEN ESTAS CAUSAS A LA IMPERFECCION DE LA MEMORIA.

Algunos filósofos han querido simplificar las leyes que esplican el oríjen de nuestros errores refiriéndolos esclusivamente a la imperfeccion de los recuerdos. Si nos engañamos, dicen, acerca de las calidades primitivas de los cuerpos, es por haber olvidado las verdaderas; si el paralítico dice que un cuerpo áspero produce la misma sensacion que ótro suave, es porque no recuerda que estos cuerpos le han producido en otra ocasion diversas sensaciones. Si en los errores deducidos jeneralizamos mal la verdad, sino la aplicamos exactamente a los casos particulares, o construimos mal el raciocinio, será por haber olvidado las reglas de la jeneralizacion i de la construccion del raciocinio, por no tener persentes las verdades particulares de que se dedujo la jeneral i no comprender su estension, o porque habiendo olvidado el significado de las voces, alteramos las ideas que representan, i formamos combinacionés falsas. En suma, dicen, rejístrese cualquiera de los errores que se recapitulan i no se les descubrirá otra causa que la inexactitud de la memoria. Si tuviéramos presentes todos los actos de nuestro entendimiento i sus productos o ideas, seria imposible que nos estraviásemos, nuestras combinaciones serian verdaderas.

§ CXCIV.

CONTESTACION A ESTAS RÁZONES.

Se responde que aunque todas las causas de nuestros errores puedan reducirse en último análisis a la imperfeccion de los recuerdos, no debe omitirse la indicacion de las subalternas, porque asi se comprende mejor la lei jeneral i corremos menos peligro de engañarnos; mas a pesar de este motivo las hemos espuesto individualmente, porque creemos que su espresion no es reductible a la que señalan estos ideolojistas. Principiando por los errores que emanan de una organizacion viciosa, es fácil ver que no se cometen por olvidar el estado de nuestros órganos. Muchas personas pueden hallarse en esta situacion sin haberlo advertido i pueden observar objetos enteramente nuevos; en este caso no tienen motivo para sospechar que su organizacion haya padecido algun perjuicio, ni por consiguiente para culpar su memoria si conocen que han cometido un error o que sienten de otro modo que los demas hombres; atribuirán su engaño al vicio de sus órganos visuales, auditivos, etc., i juzgarán con razon. Otro tanto decimos de los errores que se cometen por no observar los objetos con la escrupulosidad i detencion que corresponde. No diremos en estos casos que nos engañamos por no habernos acordado de las calidades peculiares del objeto, sino por no haber fijado en él debidamente la atencion, por no haberlo examinado con la circunspeccion necesaria.

El olvido de las reglas de la jeneralizacion no esplica satisfactoriamente los errores que se cometen en esta parte. Una persona apasionada que se halla en cualquiera de las disposiciones que favorecen la certidumbre, puede tener presentes las reglas, comprenderlas mui bien i no obstante hacer una jeneralizacion viciosa. Las circunstancias en que puede tener lugar la imperfeccion de los recuerdos serán la aplicacion de las verdades jenerales a los casos particulares o la formacion del raciocinio, pero esto no basta para sacar una consecuencia absoluta, i mucho menos cuando las faltas de la memoria pueden esplicarse por las de la atencion.

§ CXCV.

REDUCCION PREFERIBLE A LA ANTERIOR.

Efectivamente asi como la causa de que se reviva una impresion pasada o una idea adquirida es el acto de atencion sobre la idea con que estan enlazadas, asi tabien el olvido de esta idea o la falta de memoria debe orijinarse de la falta de atencion. Si por ejemplo olvido la estension de una verdad jene-

ral, será porque desatiendo los hechos particulares de que la he deducido; si jeneralizo mal una verdad será porque no atiendo a las reglas particulares que deben guiarme en esta operacion. Aun podemos asegurar que esceptuando los errores dimanados de una organizacion viciosa, no hai otro alguno cuyo oríjen no se esplique por las faltas de atencion. Acabamos de manifestarlo con los que se cometen en la aplicacion i formacion de una verdad jeneral; lo mismo sucede con los que resultan de tomar por antecedentes unas proposiciones cuya verdad no se ha averiguado, de no observar las reglas del raciocinio, i con los demas que se orijinan de observaciones incompletas o falsas. Me engaño en la formacion del raciocinio porque no atiendo a las ideas que sirven de estremos, a las *medias* que deben unirlas o separarlas, o porque no atiendo a las reglas de la lójica; me engaño igualmente cuando parto de proposiciones fundadas sobre una autoridad ilejítima, porque no atiendo a esas mismas proposiciones i no examino si tienen algun fundamento sólido. De lo que se infiere que si se fija alguna lei jeneral sobre las causas de nuestros errores, debe decirse que todas ellas se comprenden en las faltas de atencion o en la mala disposicion de los órganos que nos trasmiten las sensaciones.

§ CXCVI.

CRITERIO DE LA VERDAD.—INEXACTITUD DE LOS QUE SEÑALAN PLATON, ARISTÓTELES, DESCARTES I LEIBNITZ.

Evitadas estas causas tendremos la seguridad de que el fruto de nuestras indagaciones será la posesion de la verdad i que esta posesion irá acompañada de aquel reposo pleno de nuestro entendimiento que se llama verdadera certidumbre. Por consiguiente la parte subjetiva necesaria para producirla será purgar nuestra alma de todas las disposiciones de que acabamos de hablar i proceder con la prudencia i circunspeccion que deben caracterizar al filósofo. Hemos dicho certidumbre verdadera, i aunque ya hemos manifestado cuales son la parte objetiva i subjetiva que la producen, examinaremos todavia si tiene otros caracteres que la distingan. Esto es lo que ha dado lugar a la indagacion de un *criterium* o de una regla separada i fija que nos confirme la seguridad de haber encontrado la verdad. Los filósofos han señalado varios, pero desgraciadamente sufren objeciones de algun fundamento. Platon señala por *criterium* la conformidad de las ideas con la esencia divina, i abre de este modo la puerta a todos los estravios de la razon. Aristóteles creyó hallarlo en las definiciones i en los silojismos, pero semejante *criterium* solo puede aplicarse a las verdades deducidas, i ya hemos manifestado

que la lejitimidad de su deduccion no consiste tanto en la disposicion material de los términos del raciocinio como en la verdad de las premisas, verdad que no se conoce por silojismos, sino últimamente por la esperiencia. Descartes da por *criterium* al sentimiento de la evidencia; Leibnitz sigue los mismos pasos i quiere derivar las nociones del principio sintético de la razon suficiente. Ambos se engañan, el principio de la evidencia es mui vago i puede autorizar los mayores absurdos, pues todos divisan la evidencia en sus opiniones; el de la razon suficiente quiere decir que las verdades deducidas se apoyan en otras que les son anteriores, pero no sirve para conocer si tal o cual proposicion es cierta. Nosotros preferimos a todos éstos la opinion de los hombres ilustrados, especialmente de los que se han dedicado a indagar la verdad. Se dirá que este criterio es mui incierto, i que si nos regulanos por él, apénas hallaremos cuatro o cinco verdades que merezcan este nombre, porque solo en este número tan reducido estan concordes la mayor parte de los filósofos, i que aun éstas tienen todavia sus impugnadores. Se puede contestar que esta discordancia es mas aparente que real. Regularmente no se versa acerca de los hechos primitivos sino sobre su esplicacion, no sobre las verdades que son el fundamento de la ciencia, sino sobre las leyes jenerales que facilitan el conocimiento de estos hechos; en suma, la disconformidad de las opiniones se encuentra no en el material sino en el conjunto o sistema. Si nos propusieramos averiguar cuál de los sistemas reinantes es el que cuenta en su apoyo el voto de la mayor parte de los hombres ilustrados, resultaria que ninguno, porque asi el idealismo, como el empirismo, el tradicionalismo i criticismo tienen por defensores porcion de hombres respetables por su talento e ilustracion; pero si en lugar de examinar los sistemas en su totalidad, lo hacemos individualmente, hallaremos entre las ideas que desenvuelven cierta confraternidad que convida a una mano diestra i laboriosa a separarlas de entre la multitud de inútiles accesorios o falsas i a formar el conjunto que sea la verdadera interpretacion de la naturaleza. Los historiadores de la filosofía observan con justicia que la primera ojeada al océano de los sistemas, produce un desaliento capaz de enfriar al hombre mas amante de la verdad, pero al mismo tiempo advierten que esta primera impresion se desvanece al observar que casi todos los autores de estos sistemas estan uniformes en reconocer las verdades que tienen una relacion inmediata con la felicidad del hombre i que este desaliento, se estingue al descubrir al cabo que el punto de separacion consiste en exajerar las consecuencias de ciertos hechos primitivos, es decir, no en observaciones contradictorias, sino en observaciones incompletas i en jeneralizaciones prematuras o demasiado absolutas.

Tan cierto es esto, que luego que han aparecido los principales sistemas en que se han dividido los filósofos, se ha sentido la necesidad de aproximarlos i celebrar entre ellos una especie de transaccion, lo que ha dado lugar a los sistemas mistos o al eclectismo. Esta conciliacion tentada por Sócrates i los doctores alejandrinos en circunstancias que los sistemas no habian acabado de desenvolverse, no produjo mas que frutos medianos; pero tentada despues por Bacon i otros filósofos igualmente ilustrados, anuncia resultados mejores i mas positivos. Por otra parte, ¿qué puede inferirse de la contradiccion aparente o real de las opiniones de los filósofos? Solamente que hai ciertos puntos en que los hombres ilustrados despues de haber estudiado cuidadosamente la materia, no han encontrado la verdad. Pues en este caso la prudencia acompañada de una desconfianza saludable nos aconseja suspender el juicio, o por lo ménos no creer estas opiniones tan evidentes que no necesiten de un nuevo exámen, i esta regla léjos de esponernos a algun estravío, será por el contrario la mejor garantía del acierto. Siguiéndola no tendremos la gloria de ser fundadores de nuevas sectas, nuestros conocimientos serán reducidos, pero compondrán una masa homojénea i sólida.

§ CXCVII.

CRITERÍO PREFERIBLE A LOS ANTERIORES.—LA OPINION DE LOS HOMBRES ILUSTRADOS E IMPARCIALES.

Últimamente razones poderosas nos persuaden que el criterio señalado es el mas seguro. La verdad, tiene dos caracteres; el subjetivo i el objetivo o real; el error solo tiene el subjetivo, porque es el producto de la debilidad o mal ejercicio de nuestras facultades mentales; la verdad es una e invariable, el error es múltiplo i continjente. En esta virtud es claro, que si la mayor parte de los hombres ilustrados convienen en un solo punto, será porque alguna cosa existente e invariable se ha dado a conocer a ellos i ha fijado sus opiniones, i esta cosa invariable no puede ser mas que la parte objetiva de la verdad que existe en la naturaleza i que está sujeta a la observacion de todos. Si para confirmar esta refleccion podemos invocar la autoridad de la esperiencia, pondremos por ejemplo los diferentes sistemas que se han inventado para esplicar la formacion del mundo. Los primeros pueblos lo concibieron como el cuerpo de la causa suprema, despues separaron por una abstraccion la intelijencia de la materia, concibieron a esta causa como un océano que derrama su influencia en todas direcciones, o como difunde sus rayos un cuerpo luminoso, i creyeron que por medio de esta influencia mantiene la conexion de todos los fenómenos i anima a la naturaleza. En seguida, se

creyó que la materia era eterna i que la mano suprema se habia valido de ella para formar el universo, i de aquí vienen las denominaciones *supremus opifex artifex*. Otros imajinaron que el universo era la obra de dos ajentes, uno bueno i otro malo; otros admitieron tres principios, i otros finalmente, han concebido que el universo ha sido criado o sacado de la nada por una causa única e intelijente. En estas opiniones advertimos notables diferencias, pero tambien un punto céntrico en el que todas se reunen, a saber, considerar la armonía del universo como un efecto que supone la existencia de una causa. Las mismas observaciones pudieramos hacer sobre las diferentes creencias acerca de la inmortalidad del alma, de su último destino i de las principales verdades de la moral; siempre estas diverjencias del espíritu humano vienen a parar en un solo punto o en una verdad primordial cuya evidencia es palpable a todos.

§ CXCVIII.

REGLAS PARA LA APLICACION DE ESTE CRITERIO.

¿Pero esta confianza en el testimonio de los hombres no debe tener sus límites? ¿Todo lo que reune los votos de esta clase de personas deberá por necesidad ser cierto? ¿Debe preferirse el testimonio de la autoridad al de nuestra propia conviccion?

No todas las proposiciones que los hombres ilustrados tienen por verdaderas lo son en realidad. Cada error ha tenido por patrocinantes a hombres de esta clase; en toda una nacion i aun en una época determinada han prevalecido ciertas opiniones que despues se han reconocido por erróneas, por cuyo motivo el testimonio de la autoridad no es absolutamente irrecusable. Los límites en que debe contenerse nuestra confianza, son las reglas siguientes:

1.ª Que la autoridad sea de hombres ilustrados i que han indagado cuidadosamente la verdad.

2.ª Que estos hombres no se hallen afectados del espíritu de secta, partido o cualquiera otro oríjen de observaciones falsas e incompletas o deducciones erróneas.

3.ª Que estos hombres pertenezcan si es posible a distintas épocas i paises.

4.ª Que el testimonio de estos hombres sea conforme, i su número no mui reducido aunque no tengan contradictores.

5.ª Que si hai contradictores, el número de los que componen la autoridad ha de ser mucho mayor que el primero.

La autoridad revestida de estos requisitos merece nuestra

confianza; ella nos confirma en la creencia de la espiritualidad e inmortalidad del alma, de la existencia de Dios i de otras verdades que habremos deducido por nosotros mismos; ella es tambien el apoyo de nuestra creencia en las observaciones de los naturalistas, en las verdades abstractas de las matemáticas i en las de cualquiera otra ciencia que nos sea desconocida. Es difícil que una autoridad como esta se halle en contradiccion con las observaciones i deducciones que hayamos hecho sujetándonos a las reglas de la lójica, pero si tal cosa sucediere, lo mas prudente será suspender el juicio i discutir con los demas hombres los fundamentos de una i otra opinion. Si despues de estas precauciones nos hallamos siempre persuadidos de la verdad, i en la necesidad de sacrificar nuestra propia opinion o la de los demas hombres, no vacilaremos en abrazar este último partido. Galileo i Kepler habrian sido unos necios si cediendo al torrente de su siglo hubiese creido el primero que la tierra estaba inmóvil, i el segundo que era falsa la lei que descubrió sobre el movimiento de los planetas.

§ CXCIX.

OTROS DOS CRITERIOS TAN SEGUROS COMO EL ANTERIOR.

El criterio que hemos señalado es el mas ostensible; hai otro no menos seguro i mas fácil de emplear; tal es repetir varias veces la observacion en las verdades primitivas, i examinar en las deducidas, si todas las ideas que están enlazadas con cada uno de los dos estremos, lo están igualmente entre sí; lo primero es bastante sencillo i no necesita de esplicacion ni demostracion; lo segundo tiene tambien la misma claridad. Supongamos que encuentro por el raciocinio la union de las dos ideas A i B; si la operacion está bien hecha, todas las ideas unidas con A lo estarán con B, i por la inversa todas las ideas unidas con B lo estarán con A; de lo que resulta que el medio asignado es uno de los mas seguros para conocer la lejitimidad de la deduccion. Este ejercicio tendrá por otra parte la ventaja de acostumbrarnos a recorrer nuestras ideas en el órden de su verdadera union, a formar de ellas una cadena perfectamente sólida i ademas puede hacernos descubrir las falsedades que se hayan introducido en otras relaciones.

§ CC.

HÁBITOS INTELECTUALES.

Pero el mejor criterio es contraer buenos hábitos intelectuales o dar a nuestras facultades toda la perfeccion de que son susceptibles. Ya hemos dicho que la mayor parte de nuestros errores dimana de la lijereza i poca finura de la atencion; por

consiguiente nuestro mayor empeño ha de ser ejercitar esta facultad de manera que llegue a adquirir aquel grado de tenacidad i delicadeza que la habilite para hacer bien su oficio en cualquiera circunstancia. Con esta mira convendrá ejercitarla en objetos que inspiren algun interes i sobre todo en los mas sencillos. La atencion escitada por el atractivo del placer doblará sus esfuerzos i aprenderá a sostener su accion por largo tiempo. Por este principio se puede perfeccionar la atencion de los niños, ofreciéndoles objetos que despierten su curiosidad i cuyo conocimiento sea asequible i útil. Por la misma razon deben los maestros presentar sus lecciones bajo el aparato mas agradable principiando siempre por las cosas mas sencillas. Cuando la atencion haya adelantado algo en este ejercicio, se le pueden presentar objetos mas complicados para que pueda sostenerse por mas tiempo, i cosas que no sean tan perceptibles para que se aguce i pueda notar diferencias o semejanzas mas pequeñas, en suma, para que contriaga aquel tacto fino que no tienen todos i que es tan necesario para apreciar con exactitud cierta clase de fenómenos. El ejercicio de la abstraccion es mui a propósito para esta clase de disciplina mental. Las primeras abstracciones son fáciles, porque teniendo a la vista los primeros materiales de que se deduce la idea abstracta, no cuesta mucho trabajo notar las diferencias i las cantidades comunes. El segundo grado o la formacion de las ideas de jénero ofrece algunas dificultades, porque no se atiende a una idea abstracta con la misma comodidad que a un objeto presente, i porque en virtud de esto mismo no son tan notables las diferencias o semejanzas. Este embarazo se aumenta en las del tercer grado, será mayor en las del cuarto i asi sucesivamente de abstraccion en abstraccion hasta llegar a las ideas mas elevadas. En estos actos nos vemos en la necesidad de retener los elementos de la abstraccion, descender de estos a las ideas mas particulares de que se han deducido, volverlos a formar de nuevo, fijarnos en todos ellos con bastante enerjia para notar sus relaciones i formar otra idea mas abstracta, en una palabra, nos vemos en la necesidad de adquirir una atencion tenaz, enérjica i fina. Como nuestras ideas son tan fugaces, no es fácil practicar estas operaciones mentalmente o recojiendo nuestras fuerzas en lo interior de nosotros mismos; preciso es ayudarse de algun medio que retarde la velocidad de los actos mentales i alivie asimismo al entendimiento. Este medio son los signos: la esperiencia nos manifiesta que repitiendo las palabras en alta voz concebimos mejor las ideas que representan, i que cuando discurrimos a solas de esta manera, el entendimiento se fatiga ménos i adelanta mas, pero como las palabras aunque detengan algun tanto el curso de nuestros pensamientos, son tan fugaces como ellos, lo mejor

es recurrir a los signos escritos. Por medio de estos podemos detener una i muchas ideas todo el tiempo que queramos, observarlas una a una i sin temor de que se borren las demas, podemos estudiar sucesivamente sus relaciones, fijar los resultados, compararlos i fijar tambien los últimos resultados de la comparacion, podemos en fin, seguir el raciocinio mas complicado i observar una série de relaciones de un modo casi intuitivo. Los filósofos que se han acostumbrado a discurrir con la pluma en la mano, recomiendan sobremanera este método, i confiesan francamente que a él deben su mayor habilidad para el estudio i sus felices aciertos. Tal vez se sentirá al principio algun embarazo en practicarlo, pero luego la esperiencia nos probará su utilidad, i que no es tan difícil como parece.

§ CCI.

HÁBITOS DE RECORRER LAS IDEAS EN UN ÓRDEN ACCIDENTAL.

Cuando nuestra atencion ha adquirido la tenacidad de que hemos hablado, nos hallamos hábiles para recorrer una larga série de ideas en el órden que queremos, pero este órden no es indiferente por lo que toca a los progresos de la intelijencia; de él pende la exactitud de nuestros conocimientos i nuestros progresos o estravios mentales. Podemos recorrer las ideas en el órden accidental en que se presentan, en otro ideal o arbitrario, o en el luminoso i real de su jeneracion. Los que han contraido el hábito de recorrerlas segun el primer método, están espuestos a confundir las relaciones verdaderas con las accidentales. El conocimiento de las relaciones reales supone un trabajo de parte del entendimiento, trabajo que en suma es la separacion de lo fenomenal i variable, de lo existente i verdadero; i el que se acostumbra a pasear su mente por el cuadro fenomenal que de ordinario presenta la esperiencia, sin fijarse en ninguno de sus elementos i relaciones, no aprende a distinguir lo accidental de lo real, se acostumbra a considerarlos bajo el capítulo comun de la sucesion i los confunde indudablemente. Prueba de esto es lo que pasa en los niños, los salvajes i los estúpidos; estos jeneralizan todos los casos particulares, esplican cualquier fenómeno diciendo solamente que asi ha sucedido, i en fin, creen verdadera cualquiera combinacion de ideas que les presentan, la casualidad, su imajinacion o los demas hombres. Lo mismo con poca diferencia puede observarse en las personas entregadas a la pasion de la lectura i que no meditan lo que leen. Cada autor les presenta una série distinta de ideas, i no sabiendo a cual atenerse, porque no se han acostumbrado a pensar por sí mismas, siguen a todos i a ninguno, i a cada paso se confunden i contradicen.

Los que contraen el segundo hábito corren este mismo riesjo, pero en un grado inferior i con otra clase de combinaciones. Acostumbrados a sostituir al órden real de las ideas el que complace mas a su fantasía, se forman en su mente mil relaciones arbitrarias que pueden confundirse con las reales. Si estas personas no pierden de vista el oríjen de unas i otras i por lo mismo logran evitar su confusion, sienten una gran dificultad cuando intentan seguir su concatenacion lójica i sostenerse en este ejercicio hasta arribar a un resultado rigoroso. Querrán seguir este órden pasando de una idea determinada a la que realmente está unida, i la memoria léjos de presentarles esta idea, les presentará solamente las que habia ligado la imajinacion. Puede conocerse bien la falsedad de estas combinaciones imajinarias, pero la atencion trabaja en perder de vista estas ideas que la están importunando, i convidándola a tomar una direccion estraviada. Se conocerá la exactitud de lo dicho examinando el curso intelectual de las personas aficionadas a la lectura de romances i a los placeres de la soledad. Estas cuando se ven en la necesidad de tomar algun partido o de discurrir con acierto, son tardias, irresolutas, orijinales en su modo de pensar i poco estables en sus determinaciones. Parece que su misma imajinacion se burla de ellas, i que si quieren obligar a sus facultades a seguir un órden determinado de operaciones, se les manifiestan rebeldes, tomando una senda torcida i formando combinaciones arbitrarias o falsas.

§ CCII.

HÁBITO DE RECORRERLAS, YA EN UN ÓRDEN ARBITRARIO, YA EN UN ÓRDEN REAL.

Efectos mui contrarios produce el hábito de recorrer las ideas en el órden de su jeneracion. Primeramente purga nuestro entendimiento de aquellos enlaces viciosos que puden haberse introducido por casualidad, porque recorriendo de continuo las relaciones verdaderas, es imposible que no descubramos alguna idea intermedia que esté enlazada con un estremo i no le esté con el otro, i que por consiguiente nos manifieste la incompatibilidad de los dos estremos. En segundo lugar fortifica estas mismas relaciones. Ya hemos manifestado el imperio que sobre este particular ejerce el hábito; si nos acostumbramos pues a seguir la verdadera filiacion de las ideas, estaremos repitiendo continuamente la formacion de las uniones reales, i esta continua repeticion las radicará i esclarecerá. En tercer lugar, este hábito presta la mayor facilidad para discurrir, asi porque la operacion de recorrer el órden lójico de las ideas es un verdadero raciocinio, como tam-

bien porque este ejercicio nos hace dueños de ellas i sus relaciones, porque nos permite aproximarlas, analizarlas i observar si hai anillos intermedios que las unan o separen. Es verdad que las personas acostumbradas a este ejercicio son algo lentas en sus discursos, porque es fácil confundirse con la multitud de ideas que las ocupan, i porque cuesta pasar del órden accidental en que por lo comun se presentan, al órden lójico de su jeneracion i sostenerse en él con la atencion necesaria para no equivocarse. Estas personas tampoco pueden mantener una conversacion viva i animada, no son chistosas i amenas, porque estas gracias son propias de aquellos en quienes las ideas se enlazan por una mera sucesion, pero en cambio tienen la ventaja de razonar siempre con exactitud, i de hacerlo sobre una infinidad de objetos.

§ CCIII.

DIVERSAS FISONOMIAS MENTALES CORRESPONDIENTES A ESTOS HÁBITOS.

Estos tres hábitos forman los principales caracteres de las fisonomias mentales: el primero forma los ciegos imitadores de los pensamientos ajenos, los que no son capaces de formar por sí mismos plan ni sistema alguno, i que están condenados a dejarse llevar del torrente de ideas i acontecimientos. Los dos últimos forman la clase opuesta, es decir, los que dueños de sí mismos por el imperio que tienen sobre sus facultades, tratan de dominar tambien la naturaleza i convertir el órden caprichoso e irregular en que a primera vista se suceden los fenómenos, i las ideas, en otro mas constante i harmónico. Pero aunque ambos tengan esta tendencia comun, no nos conducen por un mismo camino. El hábito de recorrer las ideas en un órden ideal nos empeña mas en la pesquisa de lo que debe ser, que en la observacion de lo que existe, de lo que tiene una verdadera realidad. Por el contrario, el hábito de recorrerlas en el órden de su jeneracion, prefiere la segunda clase de indagaciones, deja aparte la rejion de las combinaciones ideales i desciende al campo de la existencia; allí observa, clasifica, jeneraliza, deduce i combina; no pasa de lo que debe ser a lo que existe, sino por la inversa, de la esfera de la realidad sube a lo que debe ser, en suma, no aspira a criar combinaciones nuevas, sino que mas templado en sus pretensiones, i acompañado de una saludable desconfianza, solo se contenta con descubrir i apropiarse el tesoro valioso de la esperiencia. Comparando estos diversos hábitos se ve que el primero cede en ventajas a los dos últimos, i que entre éstos el segundo es inferior al tercero. El segundo no parte de algun principio estable, sus productos son com-

binaciones irregulares, caprichosas i contradictorias; el tercero apoyado en la esperiencia, marcha con mas lentitud, i nos da por fruto combinaciones que sino tienen esa brillantez artificial que deslumbra, poseen en cambio la ventaja de la realidad i la duracion. Estos tres caracteres se notan mas o menos en todos los hombres, los observamos en los aficionados a las artes i la literatura, en los que manejan negocios de importancia como los ministros i jenerales, en el vulgo i los filósofos. Desde mui temprano se manifiestan estas tendencias de nuestro espíritu; hai niños dotados de una memoria feliz que conciben fácilmente cuanto se les esplica, i otros por el contrario que acostumbrados a seguir una marcha mas rigorosa en sus ideas, no se acomodan con las esplicaciones en que no divisan esa filiacion lójica que satisface al entendimiento. Los maestros poco observadores de las leyes del espíritu humano suelen calificar a los primeros de hábiles i despejados i a los segundos de ineptos, pero no será estraño, que entre éstos se encuentre un jénio criador que oscuresca a los demas, cuando entre los primeros no se hallarán despues mas que talentos medianos.

§ CCIV.

RÉJIMEN PARA ADQUIRIR EL HÁBITO DEL ÓRDEN REAL.

El órden lójico de las ideas es el de sus relaciones reales o la série de las abstracciones; por consiguiente el que quiera seguirlo, debe valerse por necesidad del ausilio de los signos. En efecto, las ideas abstractas se desvanecen al instante, si de algun modo no las realizamos, agregándoles una palabra que les sirva de apoyo i las sostenga esclusivamente en nuestra memoria, pero los signos no desempeñarán bien este oficio sino siguen con exactitud la marcha de las ideas, sino las representan en el órden mismo de su jeneracion. Los que componen el lenguaje vulgar, no pueden servirnos enteramente, porque si manifiestan en su composicion el talento analítico de sus inventores, se resienten por lo comun de la imperfeccion de las primeras ideas. Muchos no tienen una significacion precisa i determinada, otros han sido estraidos de idiomas estraños i por hombres no bastante instruidos para apreciar las verdaderas exijencias de la filolojía i los medios de suplirlas. Por otra parte, el trascurso del tiempo i las revoluciones que ajitan de continuo a los pueblos, han desnaturalizado poco a poco la significacion primitiva, i aumentado el número de las anomalías. Por esta razon los filósofos que han querido adelantar sus conocimientos, se han visto en la necesidad de formarse un idioma aparte, i aconsejan esto mismo a los que quieran imitarlos. Para esto no se necesita inventar palabras nuevas,

sino correjir las vulgares i usuales, determinando su valor con mas exactitud, i clasificándolas en el órden mismo de las ideas. Esta reforma tiene ademas la ventaja de perfeccionar el ejercicio de la memoria, porque un sistema bien arreglado de signos permite recorrer las ideas en su órden lójico, i esta continua revision hace que jamas se olviden su verdadero valor e inmediatas relaciones.

§ CCV.

INCONVENIENTES DE ESTE HÁBITO I MODO DE EVITARLOS.—MÉTODO PARA ENSEÑAR.

Pero este hábito que ofrece tamañas ventajas no deja de ir acompañado de algunos inconvenientes. La continua reseña de nuestras ideas abstractas puede inhabilitarnos para aplicar las verdades jenerales i sacar lejítimas consecuencias. En efecto, ya hemos visto que la operacion de la abstraccion se verifica eliminando las diferencias entre muchas ideas, i estrayendo los elementos comunes; de lo que resulta que las personas acostumbradas a este ejercicio se acostumbran tambien al olvido de las diferencias, i que si se les presenta un objeto complicado en que se hallan reunidos porcion de elementos al parecer heterojéneos, dichas personas se hallan con elementos desconocidos que dividen su atencion i les impiden hacer un análisis exacto i rápido. Un alumno de matemáticas puede conocer exactamente las relaciones abstractas de la cantidad i la estension; pero se verá atado cuando tome por la primera vez un instrumento para medir una altura o una superficie. Igual cosa sucederá al filósofo que sale de su gabinete para dirijir a un pueblo o reformar sus instituciones. Todo esto se evita acostumbrándonos a formar las ideas abstractas desde su primer oríjen, es decir, comenzando por los hechos, aprendiendo en ellos a distinguir las cantidades diversas i a elevarnos a las abstracciones, i despues de haber llegado a la idea mas sublime, descender de ella a las menos abstractas hasta llegar otra vez a las particulares i primitivas. Esta doble marcha de lo mas compuesto a lo mas simple, i de lo mas simple a lo mas compuesto nos familiarizará con las cantidades comunes i las diferencias, con las leyes jenerales i las escepciones, nos dará la clave de la teoría i la práctica sin la que son de poca utilidad los conocimientos mas acendrados. Esta parte práctica no se encuentra en el método con que se enseña comunmente la verdad. O se anticipan los hechos i de ellos se asciende hasta las verdades mas jenerales i los primeros axiomas, o se sientan tres o cuatro principios que son como los ejes de todo el sistema, i de ellos se desciende de consecuencia en consecuencia hasta llegar al resultado que se

quiere sacar. Los defectos de ambos métodos son palpables; es imposible que los que ignoran los hechos de que se deriva un principio, lo puedan comprender en toda su estension aun cuando el principio sea la combinacion de las ideas mas sencillas, i por consiguiente, es tambien imposible que sepan hacer de él una aplicacion exacta. La marcha del raciocinio en el decenso de las ideas jenerales a las particulares se va complicando mas i mas, de manera que el alumno aunque tenga presente el punto de que ha partido, o no llega al término propuesto o pierde de vista el camino que le ha conducido a él. La dificultad se aumenta todavia cuando se echa mano del principio para aplicarlo a hechos desconocidos i complicados, porque en la multitud de elementos cuya combinacion forma los datos de la esperiencia, no se encuentra esa sencillez de ideas con que estamos familiarizados. El segundo método lleva a éste conocidas ventajas, pero es bastante defectuoso. Así como es difícil el decenso de lo jeneral a lo particular, así es de espedito i agradable la marcha de lo particular a lo jeneral; de lo que resulta que los que siguen esclusivamente este camino, se acostumbran a las jeneralizaciones, a la contemplacion de las relaciones abstractas de las ideas, i olvidan la complicacion con que se presentan estos datos en la práctica, inhabilitándose de este modo para la aplicacion de los mismos principios. Por este motivo el profesor que quiera iniciar a sus alumnos en el conocimiento de una ciencia, debe familiarizarlos con los hechos, acostumbrarlos asi a jeneralizar las verdades particulares, como a descender de las jenerales i combinarlas con las particulares i primitivas. La infraccion de esta regla dá por resultado la formacion de jénios empíricos, o de espíritus sistemáticos e ideales.

NOTAS DE LA SEGUNDA SECCION.

§ CXXIX.

En este párrafo i en el XLIX, se señalan por únicos principios absolutos a los cuatro allí enunciados, i se dice que es mas fácil reducirlos, que presentar otros distintos del mismo carácter i oríjen. En esta parte nos separamos de muchos filósofos que han tratado de estender la nómina de estos principios, i para manifestar que no nos hemos determinado a ciegas, recorreremos algunos de los que ellos señalan, i demostraremos que, o se apoyan directamente en la esperiencia, o se reducen a los cuatro espresados. Sean por ejemplo estos: *el todo es mayor que cualquiera de sus partes; debe quererse i practicarse el bien por el mismo bien; ninguna cosa puede ser i no ser al mismo tiempo;* el 1.° matemático, el 2.° moral i el 3.° metafísico. Por lo que toca al 1.°, es fácil ver que a no haberse observado que una manzana era mayor que una de sus partes, que nuestro cuerpo es mayor que los piés, i otros hechos de esta clase, jamas se habria deducido la idea de todo i parte, ni la relacion de mayoria; que de consiguiente, el primer principio se apoya en la esperiencia. Mas como estos filósofos parten del supuesto que todo principio absoluto aparece en un hecho empírico o psicolójico mezclado con elementos tambien empíricos, i que la razon por medio de la abstraccion deductiva desprende la parte absoluta i la contempla en su forma pura, será necesario probar que la evidencia de este principio no resulta de algun elemento absoluto que le sea peculiar o distinto de los espresados, ni de la operacion por la que la razon reviste a sus productos de ese carácter de necesidad que se dice. Entremos pues en el análisis: ¿qué se entiende por la idea de todo? Nada mas que la reunion o suma de las partes. ¿I qué se entiende por parte? Una de las cosas comprendidas en el todo, o una de las fracciones del todo. Estas dos definiciones son claras i exactas; pero notemos que en la idea de todo se encuentra la de abrazar a cada una de las partes, i en la de parte la de ser comprendida por el todo: luego quien diga todo dice tambien mayoria respecto de las partes; luego la relacion entre estas dos ideas se halla comprendida en la misma idea o constituye la misma idea, i se derivará por necesidad de la

misma fuente. Indáguese ahora de dónde deducimos las ideas de totalidad i de parte, i se verá que solo puede ser de la esperiencia i no de la esfera interna, sino de la esterna. Primeramente estas ideas se derivan de la esperiencia; nadie dirá que ántes de las ideas del yo i de las cosas distintas del yo se poseen las de todo i parte, a menos que se recurra al principio de las ideas innatas. En segundo lugar, si estas ideas se derivan de la esperiencia no es ciertamente de la hecha en la rejion interna, pues el yo no es totalidad o reunion de partes, sino unidad, un ser simple. Solo queda la rejion esterna, i en efecto aquí hallamos todos los materiales de estas ideas: ¿qué es la materia sino reunion de partes o totalidad? I ¿qué es una de estas partes sino una fraccion comprendida en el total de la materia? ¿qué es el cuerpo con respecto a los piés i éstos con respecto al cuerpo? Luego dichas ideas se toman inmediatamente de la esperiencia; luego la relacion comprendida en ellas debe tener el mismo asiento. Se dirá: las verdades esperimentales son el resultado de la observacion, comparacion i jeneralizacion; en esto se diferencian de las absolutas cuya evidencia no es el resultado de estos procedimientos, sino de la deduccion inmediata i necesaria de un solo hecho primitivo, i de su concepcion pura en su forma pura. Si para formar la verdad *el todo es mayor que su parte*, fuesen precisos los tres procedimientos de la jeneralizacion, podria decirse que esta era una verdad esperimental; pero el caso es diverso; con la observacion sola de la manzana i una de sus partes tenemos los elementos necesarios para formar el principio.

La contestacion a esta dificultad será la siguiente: en el mismo caso se hallan estas proposiciones: dos i dos son cuatro, tres i tres son seis, i cuantas espresan las relaciones abstractas de la cantidad; en el mismo se hallan estas otras; todos los ángulos formados por líneas rectas i opuestos por el vértice son iguales, en suma, todas las proposiciones de la jeometría elemental; i como no es probable que el número de los principios absolutos sea tan copioso, debemos creer que la evidencia de estas proposiciones i la del principio *el todo es mayor que sus partes*, debe derivarse de alguna calidad comun a todas ellas. Veámoslo: la mayoria del todo sobre las partes le viene de ser todo o el conjunto de todas ellas; la idea de ser cuatro (esto es no llamarse cuatro, porque entónces no se podria dar otra razon que la voluntad de los hombres), le viene a la idea dos i dos, de ser dos i dos; la igualdad de los ángulos opuestos por el vértice i formados por líneas rectas, se deriva tambien de la de ser ángulos opuestos por el vértice i formados por líneas rectas. Si altero algunas de estas ideas, es decir, sino considero al todo como suma de partes, a dos i dos como dos i dos, resultan falsas las proposiciones; *el todo*

es mayor que cada una de sus partes; *dos i dos son cuatro*, etc. Si estas ideas se conservan siempre las mismas, las proposiciones resultan ciertas: luego la verdad de estas proposiciones se funda en la suposicion de que estas ideas tales como las concibo, permanezcan siempre las mismas, o de que lo supuesto por el entendimiento como tal, es para el entendimiento tal como lo supone, mas claro, que *ninguna cosa puede ser i no ser a un mismo tiempo*, que es el tercer principio. Entremos ahora en el análisis de la esencia i jeneracion de este último, i preguntémonos primeramente si esta verdad es otra cosa que una regla práctica por la que nuestro entendimiento se obliga a ser consecuente, es decir, a que suponiendo una cosa de tal manera, no la supongamos despues de otra diversa? *Ninguna cosa puede ser i no ser a un mismo tiempo*, se puede traducir en estas otras proposiciones concretas: la piedra no puede ser a un mismo tiempo manzana i piedra; el hombre no puede ser a un mismo tiempo hombre i leon. ¿I una máxima lójica de esta clase puede ser una verdad absoluta cuya evidencia no se apoya en la multitud de hechos observados? Sino se hubiera notado muchas veces que los hombres alteran sus ideas, i que discurriendo sobre ellas como si fuesen las mismas, incurren en mil errores, ¿le hubiera ocurrido a Leibnitz u a otro filósofo el principio *ninguna cosa puede ser i no ser a un mismo tiempo?* Si no se le considera bajo este aspecto i se le presenta como la espresion de la identidad, quedará entónces reducido a espresar que la idea A siendo A, es A i no B; que la causa A si es la misma causa A, es A i no B. Entendido asi quiere decir, que las cosas pueden permanecer las mismas o ser unas. En este sentido se puede traducir por estas espresiones: lo uno no es dos o tres, sino uno; la unidad no es la pluralidad o la pluralidad no es la unidad; la pluralidad supone la unidad; i en este caso el sobredicho principio viene a reducirse al primero de los absolutos.

Resta el otro: *debe quererse i practicarse el bien por el mismo bien*. Haremos sobre este principio las mismas reflexiones que sobre los anteriores. Si debemos querer i practicar el bien por el mismo bien, i no por otro motivo cualquiera, será porque este motivo puede alejarnos algunas veces de la práctica del mismo bien, o porque este impone de suyo la obligacion de quererlo i practicarlo. Si lo primero, suponemos entónces multitud de esperiencias i comparaciones. Todos los motivos distintos del mismo bien que pueden presentarse como estímulos de la voluntad para el deseo i la práctica de este bien, son tomados o de la esfera de las sensaciones i del sentimiento, o del temor i esperanza de penas i premios en otra vida; i para reconocer la insuficiencia de estos estímulos, es preciso que la esperiencia

nos haya enseñado que un hombre movido únicamente por ellos puede en algunos casos dejar de practicar la virtud. Si se supone lo segundo, es preciso dar por cierto: 1.° que la idea del bien envuelve la obligacion de abrazarlo; 2.° que envolviendo esta obligacion, la idea del bien i de la obligacion no son resultados de la esperiencia, sino conceptos absolutos formados como los principios ya indicados por la abstraccion de la parte absoluta comprendida en un hecho empírico o psicolójico. Para indagar la verdad de la primera suposicion, es preciso entender el significado de esta palabra bien. Seguramente que por ella no se entenderán los placeres dimanados de las sensaciones o sentimientos, porque estas ideas serán cuando mas una totalidad de esperiencias o producirán una necesidad esterna i no lo que se llama obligacion moral. Tampoco se entenderá por bien la harmonía de las facultades físicas i morales, porque este concepto tiene el mismo defecto que el anterior; la idea de esta harmonía se enlazará fácilmente con la de utilidad, no con la de verdadera obligacion. Por *bien* se entenderá pues el cumplimiento de la lei i la felicidad anexa a este cumplimiento, abrazando los elementos de las dos definiciones anteriores i agregando el cumplimiento de la lei. En esta suposicion, no cabe duda que la idea del bien envuelve la de obligacion, porque cumplimiento de la lei supone lei i ésta es de suyo obligatoria. Pero siendo así i entrando ya en la segunda cuestion, tenemos que decir que la idea del bien no puede resultar de otro principio que de la esperiencia. ¿Qué entendemos por lei?—Diferentes definiciones se dan de esta voz, pero todos convienen en que ha de tener estos caracteres *jeneral i obligatoria*. Dígase ahora si el conocimiento de lo jeneral no supone multitud de observaciones, pues lo jeneral abraza multitud de hechos observados i estension de lo observado a todo lo observable de la misma clase o jénero. Dígase tambien si el segundo carácter de obligatoria no tiene el mismo orijen. Lo que constituye la obligacion es la necesidad mas o menos fuerte que nos imponen ciertos motivos determinados. Una accion respecto de la cual no tengo motivos particulares que me la hagan ejecutar, es para mi no solo libre sino del todo indiferente. Ahora obligacion legal i moral, envuelve fuera de los motivos determinantes, la de ser impuesta por un lejislador o superior. Para tener pues una idea de la obligacion moral es preciso tener conocidos una buena parte de los estímulos derivados de las sensaciones, sentimientos, etc., i ademas la idea de Dios; i nadie dirá por cierto que estos datos no son el resultado o la deduccion de observaciones múltiplas i repetidas. Para convencernos mas de esta verdad supóngase a un hombre sin los estímulos de las sensaciones i de los afectos como el remordimiento, la satisfaccion de la concien-

cia, etc.; supóngasele sin la idea de un Dios; póngasele en relacion con los demas hombres, i dígase francamente si semejante persona puede tener idea de obligacion, i de esa obligacion tan absoluta, i superior a todos los acaecimientos que impone la necesidad de obrar contra el torrente de los obstáculos, sean el poder de los hombres o de nuestras propias pasiones. La suposicion será imposible. El hombre no es un ser ideal ni sus actos puramente intelectuales; és sensible, i solo por el canal del sentimiento puede conocer la exijencia mas o menos estrecha que se llama obligacion. Las consecuencias que se temen de derivar la obligacion del sentimiento, solo son aplicables al sistema que presenta a la utilidad como el único móvil que dirije i debe dirijirnos en el curso de la vida, al sistema que no reconoce otra sancion que la de las mismas sensaciones; mas ellas no tienen lugar en el que estiende la esfera de estas sanciones hasta los mismos afectos entre los cuales ocupan un lugar mui señalado la antipatia i simpatia, el remordimiento, i la satisfaccion de la conciencia, i sobretodo en el sistema que reconoce estas sanciones como impuestas por el mismo Dios. Aun decimos que esta sancion divina de la lei moral reconocida por el sentimiento se desenvuelve asi desde que principia el desarrollo de nuestras facultades. En efecto, el hombre principia por un sentimiento i una idea confusa del infinito; ambos se perfeccionan cuando el hombre reconoce sus límites i se considera como una potencia finita; este conocimiento mas claro del infinito i de lo finito de su propia naturaleza va acompañado de la idea de dependencia, i esta misma le hará concebir de algun modo sus sentimientos naturales i morales como una cosa que no es suya o como un efecto del mismo ser bajo cuya dependencia está colocado; i aqui tenemos desde los principios de la vida al sentimiento revestido de todo el carácter de sancion de la lei moral, i con todos los atributos necesarios para infundir en nuestro pecho aquella distancia al crimen i aquel amor a lo bueno que hace llana i apetecible la práctica del bien. Este testigo i juez imparcial que reside en el fondo de nuestro corazon, i que en todas nuestras acciones nos reprende o nos da el parabien, ¿qué otra cosa es sino nuestro mismo yo sobrecojido ante la presencia del ser infinito cuyo gobierno sentimos cada vez que sentimos nuestros propios límites, es decir, en cada momento de nuestra vida? ¿I esta idea que aparece desenvuelta en nuestra alma enriquecida ya con tantos conocimientos, no se hará presente de alguna manera en el ánimo del niño desde que comienza a sentir? ¿No la divisará en cada nuevo sentimiento, i no se robustecerá i acabará de perfeccionarse en proporcion de lo que vaya esperimentando, de las nuevas luces que vaya adquiriendo sobre las consecuencias de sus acciones, i la íntima de-

pendencia en que se halla todo lo que existe del Ser Supremo criador e infinito? Luego la idea de la obligacion moral es una de las que entran por el canal del sentimiento i que se perfeccionan i afianzan por la esperiencia; luego el principio *haz el bien por el mismo bien* no es de esas verdades que se revelan en un solo hecho psicolójico; i se revisten luego de la autoridad absoluta.

Las reflexiones hechas sobre este principio, el otro, *el todo es mayor que cada una de sus partes* i los demas que le son análogos pudieran convertirse contra los mismos principios que hemos considerado en la clase de absolutos. No faltará quien diga: asi como la idea de todo envuelve la mayoría, así tambien la de causa envuelve la de producir cosa que comienza a existir; la de sustancia a la de calidad, etc.; i si esta razon vale para escluir del catálogo de las verdades absolutas al principio *el todo es mayor que cada una de sus partes*, la misma habrá para escluir el de la causalidad i el de la sustancia, etc.—Se responde primeramente que si este principio es el desarrollo de las ideas del todo i parte, viene a afianzarse entónces en el tercero que ninguna cosa puede existir i no existir a un mismo tiempo, i que este considerado, no como una máxima lójica, sino como la espresion de la identidad, se apoya en el otro *toda pluralidad supone la unidad;* luego la verdad *el todo, etc.*, no es una verdad absoluta formada como las demas, sino un desarrollo de las mismas. En segundo lugar, no hai paridad en ambos casos; en la verdad *el todo es mayor que cada una de sus partes*, se procede de la idea del todo a la de mayor que cada una de sus partes, i en los de la unidad, causalidad i sustancia no. Es falso que el principio por ejemplo de la causalidad se forme partiendo de la idea de causa a la de lo que comienza a existir, o de esta a la primera; ambas cosas aparecen mui distintas en el teatro de la conciencia; alli el alma conoce a una, despues a la otra i últimamente al vínculo que las une; i adquirido este conocimiento en su forma empírica o psicolójica, despoja despues al hecho de esta parte empírica, i lo concibe en su forma absoluta. El hecho que revela al principio de la causalidad será este; *yo quiero, yo pienso, o quiero yo, pienso yo;* aqui distingue el alma al quiero del pienso i ambos del yo; considera al yo como una cosa permanente i al quiero i al pienso como cosas variables i que comienzan a existir, i despues de estos actos reconoce por sentimiento que el *unum* es el principio del quiero i pienso; que estos elementos no comienzan a existir sino por el unum permanente o el yo; conoce en suma todos los datos psicolójicos que revelan al principio absoluto. Si de la idea abstracta causa partiera inmediatamente a deducir la produccion de lo que comienza a existir, o de esta subiera a la de causa, la dificul-

tad seria verdadera, la formacion del principio seria un paralojismo; pero ya he dicho, estas dos ideas aparecen en el alma distintas, despues aparece el vínculo que las une i últimamente dejan la forma empírica i toman la absoluta. Otro tanto podemos decir del principio de la substancia i de la unidad. Si de la idea de substancia se procediera a la de calidad, o de la idea de esta a la de substancia, la formacion del principio supondria lo mismo que se trata de esplicar; la razon quedaria condenada a un paralojismo; pero el órden de estos actos es diverso; concebimos al pensamiento A i la volicion B como efectos del alma, i los reconocemos como existiendo en el alma; estos efectos se repiten dos, tres infinitas veces, i siempre el alma queda la misma i aparece debajo de ellos i por ellos; de lo que resulta que conocemos en el alma la virtud de producir estos pensamientos i voliciones, i a estos actos como virtudes que existen en la causa alma, consideramos a esta como causa substans i a los pensamientos i voliciones o al poder de producirlos como calidades o propiedades, i este hecho empírico revela al principio que despues se convierte en verdad absoluta. En estos casos no procedemos por via de análisis de una idea a otra, sino que reconocemos ideas distintas i el vínculo que las une; procedemos primero psicolójicamente i despues deductivamente o por raciocinio. La consecuencia que de esta larga discusion debemos sacar, es que los principios absolutos son únicamente las cuatro verdades indicadas; i que es mas fácil reducir estos a uno solo que los esprese a todos con brevedad, que estender su número i conservarles el caracter privilejiado que los distingue.

§ CLIV.

La consideracion del raciocinio como una serie de ecuaciones identifica todos los términos de las proposiciones de donde se infiere que propiamente hablando, no hai mas que un solo término, un solo elemento. Esta conclusion es cabalmente la misma que la de los Eleaticos metafísicos. Si todo es uno, sino hai ni puede haber diferencias, no hai producciones, ni destrucciones; no hai accion; es falso el testimonio de los sentidos; la creacion es imposible; la materia, el alma i Dios no son mas que uno, i una unidad eterna e inmóvil. Nunca imajinarian Condillac i su discípulo Larromiguere que se sacasen de sus principios semejantes consecuencias, pero ellas son rigurosas, i la desyuntiva es inevitable, o las consecuencias son ciertas o el principio falso. No dudamos que ambos filósofos como tan amantes de la verdad, habrian reconocido el peso de la objecion i abandonado tambien el principio. Seguramente vislumbraron el predominio absoluto del principio

de la causalidad, i queriendo elevarse a la unidad científica mas sublime, tradujeron todas las proposiciones imajinables en la siguiente: *lo mismo es lo mismo.* A reparar mejor que dichas proposiciones no espresan la identidad sino la existencia, i que esta no consiste mas que en la causalidad, hubieran sustituido al principio *lo mismo es lo mismo*; este otro *la unidad se desenvuelve en pluralidad,* que presentado así está libre de las objeciones anteriores, admite los datos absolutos i esperimentales i es la verdadera espresion de la ciencia. En efecto, si la unidad se desenvuelve en pluralidad i esta es producida por la unidad, de la pluralidad puedo concluir la existencia de la unidad; de las modificaciones particulares puedo deducir la existencia de la scausas, de la sensacion, por ejemplo, de aspereza de la piedra deduciré la existencia de la piedra, de las voliciones i pensamientos la del alma racional, i del concepto que revela al mundo esterno i de la existencia en el tiempo del alma humana deduciré la de la causa suprema, de la unidad infinita o Dios. En estos actos no hai deduccion de verdades particulares de una sola jeneral abstracta, como lo han pretendido tantos, no se saca lo múltiplo de lo uno, lo que es absolutamente imposible, sino que se admite lo múltiplo como existiendo i apareciendo en lo uno, se concibe a este uno como produciendo a lo múltiplo, i a este concepto verdadera revelacion de la existencia se le concibe combinado con lo múltiplo de la esperiencia, comunicándole su realidad i vida, i enjendrando toda la esfera intelectual que para nosotros es la revelacion de la real. En nuestro sistema los conocimientos no son identidad o unidad absoluta, sino la esperiencia i la razon lo múltiplo i el *unum,* una verdadera dualidad, pero una dualidad viva i rejeneradora que ni aniquila la existencia identificándola, ni la aniquila multiplicándola hasta hacerla irreductible a la unidad, tornándola en una verdadera confusion sin figura ni forma.

SECCION TERCERA.

TEORIA DE LOS SIGNOS.

§ CCVI.

IMPORTANCIA DE ESTE ESTUDIO.

En la primera i segunda parte hemos recorrido la série de nuestros pensamientos, desde el primer juicio elemental hasta las últimas deducciones que componen los sistemas; pero ¿todos estos actos han sido i son el producto de las fuerzas solas del alma? ¿No se ha valido de algun ausiliar que la sostenga en una carrera tan larga i laboriosa? Seguramente que sí, i este instrumento son los signos. Su intervencion es tan necesaria, que podemos asegurar sin temor de equivocarnos, que la formacion del lenguaje es el espejo fiel en que deben considerarse las operaciones del alma, i que cuantos desconocen la íntima relacion que hai entre el pensamiento i su espresion, ignoran el juego i mecanismo de nuestras facultades mentales. La simple indicacion de esta verdad que desenvolveremos en la presente seccion, bastará por ahora para justificarnos a los ojos de los que juzguen impropio un tratado de gramática jeneral en pos de otro de lójica o psicolojía, i esperamos de su benignidad que no nos condenen sin oirnos.

§ CCVII.

INFLUENCIA DE LOS SIGNOS EN LA FORMACION DE LAS IDEAS ABSTRACTAS.

En la primera parte dijimos que por medio de las palabras blanco, duro, etc., separamos estas ideas de las demas con que se hallan unidas, i las consideramos aparte como si fueran otros tantos individuos existentes en la naturaleza, i en jeneral, que por medio de las palabras formamos las ideas abstractas. Este servicio tan importante que hacen los signos, merece un exámen particular. La naturaleza solo presenta objetos individuales, es decir, objetos que tienen una infinidad de relaciones con nosotros o que producen infinitas sensaciones,

estas mismas sensaciones se suceden siempre unas en pos de otras, i por esta continua sucesion se ligan tan estrechamente las ideas que de ellas formamos, que no pueden considerarse solas, i si esto llega a verificarse, es por un momento imperceptible. Tal es la fuerza del hábito que hemos contraido de considerarlas como agrupadas, i tal es la tendencia que tenemos a unir todas las cosas, repitiendo por do quiera la imájen de nosotros mismos. Pero si despues de haber distinguido el color i sabor de la naranja, asociamos estas ideas con los nombres rojo, dulce, etc., nos será fácil circunscribir la atencion a cada una de estas calidades, considerarlas única i esclusivamente, i hacer de ellas un objeto particular del pensamiento. De aquí se infiere que sin el ausilio de los signos es absolutamente imposible formar una idea abstracta, no tendremos las de blanco, amarillo, dulce, útil, bueno; tampoco las de naranja, fruta, hombre, animal, etc.; no poseeremos, en una palabra, ninguna de las que componen la mayor parte de nuestros conocimientos, porque son poquísimas las ideas particulares respecto de las jenerales i abstractas.

§ CCVIII.

INFLUENCIA DE LOS SIGNOS EN LA FORMACION DE LAS IDEAS INDIVIDUALES.—CAUSA PARTICULAR DE ESTA DOBLE INFLUENCIA.

Sin el ausilio de los signos seria tambien escaso el número de nuestras ideas individuales. Casi todas nuestras percepciones i demas actos de la intelijencia son débiles i transitorios, no dejan impresion alguna durable i se borran con la mayor facilidad; lo que los hace permanentes, es el signo con que están asociados, signo que de continuo los está representando i que les comunica la enerjía de su impresion. Por ejemplo, entro en un jardin, recorro los árboles i flores que en él se hallan, fijo en ellos la atencion, los distingo unos de otros, i formo de todos ellos una idea cabal. Si estos árboles i estas flores me eran ántes desconocidos, i despues procuro recorrerlos en mi mente, no lo podré conseguir; me acordaré de los principales, de los que me hicieron una fuerte impresion, i los demas serán para mí como si no los hubiese visto. Supongamos ahora que al mismo tiempo que los voi observando, me va repitiendo el jardinero los nombres con que se les distingue, i que yo recomiendo dichos nombres a la memoria, entónces recordaré por medio de ellos no solamente el gran número de objetos que percibí, sino tambien sus calidades particulares; cada vez que oiga repetir dichas palabras, me acordaré de dichos objetos, i se gravarán mejor en mi mente las ideas que de ellos me habia formado; por último, si estas palabras se estan repitiendo con frecuencia, estarán reviviendo al mismo tiempo las

ideas adquiridas, i entónces podré decir que poseo dichas ideas i forman una parte de mis conocimientos. Iguales resultados esperimentaria si observase una porcion de piedras, animales o cualquiera otra de los muchos individuos que hai en la naturaleza. La claridad de las percepciones dimana en estos casos de la impresion inmediata del signo que las representa; la impresion de la palabra dulce despierta mi atencion, la contrae a la idea representada, i este esfuerzo del alma es lo que hace revivir la idea i que esta se perciba con claridad. Continuamente nos valemos de este medio para la mayor espedicion de nuestros juicios. Cuando leemos con la mente i no comprendemos un período, lo repetimos en alta voz para que la fuerte impresion de las palabras nos recuerde las ideas i sus mútuas relaciones; otro tanto nos sucede cuando formamos un cálculo, o hacemos cualquiera otra operacion intelectual en que trabajamos con ideas débiles i fugaces.

§ CCIX.

CORRELACION DE LAS IDEAS I DE LOS SIGNOS.

De lo dicho se infiere, que por medio de los signos no solo conservamos en la memoria las ideas particulares, sino que formamos tambien las abstractas; en otros términos, que los signos sirven para fijar las ideas adquiridas, i ademas para adquirir otras nuevas. Igual consideracion puede hacerse sobre las relaciones, pues siendo inseparables de las ideas, deben correr una misma suerte. De donde podemos sacar esta consecuencia, que a un número cualquiera de signos corresponde un número igual de ideas, que cuanto mas rico es un idioma, tantos mas conocimientos posee la nacion o el pueblo que de él se sirve, i en jeneral, que la mayor o menor perfeccion de las lenguas acredita el grado de perfeccion a que han llegado los conocimientos. La historia de las letras manifiesta esta verdad; el diccionario de los idiomas salvajes se reduce a unas cuantas pájinas, mientras que el de los pueblos ilustrados se compone de gruesos volúmenes; en una misma nacion el progreso de la lengua marcha a la par con el de los conocimientos, i aun las mismas ciencias solo han adelantado cuando han compuesto su gramática particular. Es de advertir que aquí hablamos de signos bien determinados i cuyo valor es conocido, pues un número cualquiera de ellos por grande que sea, sino se refiere a otro número igual de ideas claras i distintas, solo sirve para embrollar el entendimiento i detener sus indagaciones. En la historia de la filosofía se ven los males que causó el idioma sutil, vano i complicado de los escolásticos, i que la reforma del espíritu humano solo se debió a los hombres que desterraron esta bárbara jerigonza i le sustituyeron un lenguaje claro i exacto.

§ CCX.

PRIMERA DIVISION DE LOS SIGNOS.

Hasta aquí solo hemos hablado de los signos que parten del órgano vocal; hai otros varios con arreglo a los diferentes órganos que nos trasmiten las sensaciones, como son los que se dirijen al olfato, tacto i gusto. De todos ellos los mas cómodos son los que pertenecen al oido, porque con ellos espresamos nuestras ideas en todo tiempo, a varias distancias, i sin ocurrir a los movimientos que requiere el empleo de los otros signos. Son tambien los mas naturales; las sensaciones de placer o dolor nos arrancan ciertos sonidos que se enlazan con ellas i las recuerdan inmediatamente, asi es que en todos tiempos se les ha preferido a los demas signos, pues siempre ha existido una lengua hablada. Tienen la ventaja de espresar las ideas mas complicadas i las que solo se distinguen por gradaciones mui finas, por último, son los únicos que pueden convertirse en signos permanentes. La pintura de los jestos i tocamientos representaria las ideas con mucha confusion, cuando con las veinte i tantas letras que representan los elementos del lenguaje, podemos escribir las infinitas voces de que se compone el mas rico idioma.

§ CCXI.

OTRA DIVISION DE LOS SIGNOS.

Todos estos signos pueden dividirse en naturales i de institucion; los primeros son los que ha establecido la misma naturaleza, i los segundos los que han inventado los hombres. La palabra torrente es un signo de institucion, pero el sonido del torrente es un signo natural, porque en la naturaleza está asociado con el espresado objeto; de la misma manera el olor o sabor de la manzana es un signo natural de esta fruta, distinto de la palabra manzana que es el de institucion. Signos naturales son tambien los gritos de dolor i alegria que lanza un hombre cuando el estado de su alma es agradable o penoso. Sin estos signos que son comunes a todos los individuos de la especie humana, es imposible que se hubiesen formado los de institucion, porque sin ellos no habria habido medio alguno de comunicarse las ideas ni de convenirse en los signos que las representan. Sin estos signos nuestros conocimientos serian mui limitados, a lo menos mui inferiores a los de los mismos brutos. La razon es clara; lo que constituye al sonido del torrente, i al olor i color de la manzana en signos de estos objetos, es su constante asociacion con ellos, i en el caso de no ser signos, tampoco habria en la naturaleza semejantes

asociaciones, todo estaria en una perpetua mudanza, nuestros conocimientos quedarian reducidos a las distinciones que hiciéramos de las modificaciones del alma. Podemos sentar pues por proposicion jeneral, que a los signos debemos la mayor parte de nuestros conocimientos i el entero desarrollo de nuestras facultades intelectuales.

§ CCXII.

QUE SE ENTIENDE POR LENGUAJE.

Todo sistema de signos que representa inmediatamente las ideas se llama lengua o lenguaje. La pintura, los jeroglíficos, la escritura, aritmética i aljébrica son otras tantas lenguas, pero no la escritura alfabética, porque ésta representa los signos de las ideas i no las ideas mismas. Estas lenguas se han inventado despues de la lengua hablada, i como ésta es la mas rica o la que espresa mejor nuestros pensamientos, estudiaremos su formacion, i en ella veremos palpablemente lo que apuntamos en el párr. CCVII, que el lenguaje es el espejo fiel en que pueden observarse todos los actos mentales.

§ CCXIII.

ANÁLISIS DE LA LENGUA HABLADA EN DISCURSOS, PERÍODOS I PROPOSICIONES.—ANÁLISIS DE LA PROPOSICION.

La lengua hablada se compone de una porcion de signos que se combinan de diversos modos para espresar nuestros pensamientos. La combinacion mas complicada es la llamada discurso, esta se compone de otras mas pequeñas llamadas períodos o frases, los períodos de otras mas pequeñas todavia que se llaman proposiciones; finalmente, las proposiciones resultan de la combinacion de los elementos mas simples del lenguaje, de los que no son combinaciones sino que entran en las que acabamos de enumerar. Vaya un ejemplo: *con un hilo puede conducirse a todo un pueblo con tal que se ate en uno de sus estremos un poco de gloria para los guerreros, de fortuna para los cortesanos, de pan para el labrador, de proteccion para el comercio, de consideracion para las letras i artes, de respeto para la relijion i de libertad para los filósofos. Haced pues una corta provision de hojas de encina, de laurel, de oliva, juntamente con espigas, escudos i cordones, uniendo a esto el velo de la tolerancia, i habreis hallado el secreto de gobernar a los hombres sin obstáculos ni esfuerzos.* Aqui tenemos un discurso compuesto de los dos períodos que estan divididos por el punto final. Cada uno de estos períodos se compone de dos proposiciones; el primero, de la que principia por las palabras *con un hilo* i concluye con las de *un pueblo*, i de la otra que

abraza todo el conjunto de voces hasta el punto final. El segundo comprende tambien dos proposiciones; la primera, *haced pues una corta provision de hojas de encina, de laurel, de oliva, juntamente con espigas, escudos i cordones uniendo a esto el velo de la tolerancia*; i la segunda, *habreis hallado el secreto de gobernar a los hombres sin obstáculos ni esfuerzos*. Cada una de estas cuatro proposiciones se compone de voces que pertenecen a varias especies. Las del último período son *haced* verbo, *pues* conjuncion, *una* artículo indefinido, *corta* adjetivo, *provision* sustantivo, *de* preposicion, *hojas* sustantivo, *de* preposicion, *encina*, *laurel*, *oliva* sustantivos, *juntamente* advervio, *con* preposicion, *espigas*, *cordones i escudos* sustantivos i conjuncion, *uniendo* verbo, *a* preposicion, *esto* pronombre, *el* artículo, *velo* sustantivo, *la* artículo, *tolerancia* sustantivo, *habreis hallado* verbo, *secreto* sustantivo, *gobernar* verbo, *los* artículo, *hombres* sustantivo, *sin* preposicion, *ni* conjuncion, *obstáculos*, *esfuerzos* sustantivos. Si hiciéramos el análisis del primer período o de cualquiera otro, hallariamos voces de la misma especie que las indicadas i ademas algunas otras como *yo*, *tu* pronombres, *ah!* interjecion i *que* relativo o conjuntivo. Estas voces son los elementos de todas las proposiciones, ninguna hai compuesta de palabras distintas del *sustantivo*, *adjetivo*, *pronombre*, *artículo*, *verbo*, *adverbio*, *preposicion*, *conjuncion*, *adjetivo*, *conjuntivo* e *interjecion*.—Recorrámoslas sucesivamente i veamos sus valores respectivos.

§ CCXIV.

DE LOS SUSTANTIVOS I SU DIVISION.

Se llama sustantivo toda palabra destinada a representar un ser individual o abstracto, v. gr., *Pedro*, *hombre*, *animal*, *etc*. Se le llama sustantivo porque todo ser individual o abstracto es causa o *cuasi causa* i de consiguiente sustancia. Los sustantivos se dividen en propios i apelativos; propios son los que significan un individuo determinado, v. gr., *Chile*, *Lóndres*, *Jesucristo*, *Dios;* apelativos son los que designan alguna especie o jénero, i estan destinados a señalar en union con otras palabras un individuo determinado, v. gr., *hombre*, *bruto*, *animal*. De estos últimos se compone la mayor parte de los sustantivos, pues si se quisiera designar especialmente a los individuos particulares, seria preciso inventar una nomenclatura infinita, siendo así que esto se logra con los apelativos i las demas partes de la oracion, v. gr., *la piedra redonda*, *la piedra que se me cayó de las manos*. Entre los apelativos hai una clase particular que se llaman abstractos, i son los que no representan propiamente un ser, sino una sensacion, idea o calidad considerada como ser, v. gr., *blancura*, *profundidad*,

color, calidád. Se les ha hecho sustantivos porque muchas veces tenemos que indicar algo que pertenece a estas sensaciones, ideas o calidades, i esto no podria hacerse sin considerarlas como un sujeto o un ser que posea la propiedad que indicamos, asi decimos: este color es fuerte, este sonido es agudo, la profundidad es una dimension distinta de la lonjitud i latitud.

§ CCXV.

VARIACIONES DEL SUSTANTIVO.—NÚMERO.

Los sustantivos indican un solo ser o una multitud considerada como uno, i varios seres o uno solo considerado como muchos, v. gr., *hombre*, *piedra*, *decena*, *multitud*, *hombres*, *piedras*, *etc.* El sustantivo espresa estas dos cosas por diferentes terminaciones, *piedra* espresa un solo objeto, i *piedras* una coleccion. Estas terminaciones se llaman vulgarmente números; la que designa la propiedad de ser uno, se llama singular, i la de ser muchos plural. En el latin i los idiomas modernos no se hallan mas que estas dos variaciones; en el griego habia otra llamada *dual* para espresar que los objetos eran dos, i en el hebreo habia el mismo número para representar las cosas dobles por naturaleza o arte, v. gr., los ojos, las manos, las tijeras, etc. Si el plural está destinado para representar una coleccion, es claro que no lo deben tener los nombres propios, pues solo representan un individuo determinado; se dice, *Pedro*, *Juana*, *Europa*, *Santiago;* i no *Pedros*, *Juanas*, *etc.* Esceptúanse los casos en que nos valemos de dichos nombres para espresar la calidad característica del sujeto, v. gr., los *Demóstenes*, *los Platones*, *los Alejandros*, que equivalen a los *grandes oradores*, *los grandes filósofos*, *los mayores conquistadores.* Por esta misma razon no tienen plural los nombres destinados a representar alguna virtud o propiedad moral, v. gr., la pobreza, la caridad, el valor, porque si hai entre ellas diferentes especies, nos hemos acostumbrado a considerarlas como un ser único e individual; esta misma consideracion se aplica a ciertos nombres que representan seres reales, v. gr., miel, trigo, oro, plata, arroz, etc.

§ CCXVI.

VARIACIONES DEL SUSTANTIVO.—JÉNERO.

Por las variaciones de la terminacion espresan tambien los sustantivos el sexo de los objetos animados, *perro*, *perra*, *leon*, *leona*, *equus*, *equa.* Esta variacion se llama espresion de jénero, es decir, espresion del jénero a que pertenecen los objetos, ya sea el masculino o el de los machos, ya el femenino o el de

las hembras. Los jéneros no deben ser mas que dos, pues no hai mas que dos sexos; sin embargo, se ha inventado el jénero neutro para espresar todo lo que no tiene sexo i que por consiguiente no es masculino ni femenino. Al masculino pertenecen todos los nombres que designan machos, sus oficios i propiedades esclusivas, i al femenino los de hembra u oficios i propiedades de tal, v. gr., *juez*, *padre*, *filósofo*, *madre*, *uxor*; los demas pertenecen al jénero neutro. En la lengua latina i en la mayor parte de las modernas no se observa rigorosamente este último capítulo, pues casi todos los nombres de los objetos inanimados estan repartidos entre los masculinos i femeninos. En este particular se han gobernado por las leyes caprichosas de la terminacion; los acabados en *um*, *ur*, *etc.*, eran neutros entre los latinos, los en *a* son femeninos en español, etc. Fuera de estos jéneros reconocen los gramáticos otros tres: el ambiguo que es el de ciertos nombres a quienes se puede colocar arbitrariamente bajo el masculino o femenino, v. gr., *dies*, *finis*, *márjen*, *mar*, *calor*, *puente*; el comun propio de los nombres que bajo de una misma terminacion se refieren ya al masculino o femenino, *bos*, *sus*, *mártir*, *testigo*, *vírjen*, *homicida*, i el epiceno, o el de los que bajo de una misma terminacion comprenden ámbos sexos.

§ CCXVII.

VARIACIONES DEL SUSTANTIVO—CASOS, NOMINATIVO I VOCATIVO.

Los sustantivos padecen otras variaciones en su terminacion para espresar las relaciones mútuas de los objetos. Estas variaciones se llaman *casos*, voz derivada de la latina *casus* caida, porque se les puede considerar como otras tantas escepciones de la lei que establece la primera terminacion para designar los objetos. La distincion de los casos no se halla en todos los idiomas, i los que la han admitido no siguen un sistema uniforme. El griego admite cinco i el latin seis, a saber: el nominativo, vocativo, jenitivo, acusativo, dativo i ablativo; otros idiomas admiten ménos, sin embargo trataremos de todos ellos aunque solo sea para esplicar el objeto de su invencion.

El nominativo presenta al objeto como el sujeto de una proposicion o la cosa de que se habla; *Pedro corre*, *Populus Romanus bellum indixit*. Por esta razon algunos le han querido llamar *subjetivo*, pero esta nueva denominacion aunque mas precisa, es supérflua en razon de que la primera está jeneralmente admitida, i que tambien espresa la misma idea; nominativo quiere decir terminacion con que se nombran las cosas o con la que designamos aquello de que vamos a hablar.

El vocativo está destinado a presentar la idea principal de

un sujeto unida con la de ser llamado para oir alguna cosa. De aquí le viene el nombre *vocativo*, derivado de la palabra latina *vocare*, llamar. El nominativo i el vocativo representan al objeto como el sujeto de una proposicion, *Pedro ve a casa. Domine exaudi vocem meam.* La única diferencia entre ellos es que el nominativo hace abstraccion de las personas, i el vocativo presenta la idea principal del sujeto unida con la de ser la segunda persona o el sujeto con quien se habla; *Dominus regit me. Ego Dominus respondebo ei in multitudine inmunditiarum suarum.* Aquí el sujeto está en nominativo, i por el contesto se ve que en el primer ejemplo hace de tercera persona, i en el segundo de primera, pero en los ejemplos del vocativo siempre se verá espresado el sujeto con la agregacion de ser la segunda persona: *Domine exaudi me, Domine miserere, mei.* De la naturaleza del nominativo i vocativo resulta: 1.° que el pronombre *tu* no debe tener nominativo, pues representando siempre al sujeto como la persona a quien se dirije la palabra, no puede estar sino en vocativo: 2.° Que el pronombre de la primera persona *yo* no puede tener vocativo, porque implica que yo me llame a mí mismo: 3.° Que el pronombre *él* i el recíproco o reflexivo *sui* deben carecer igualmente de vocativo, porque no se refieren a la segunda persona: 4.° Los adjetivos *tuus vester etc.* entran en esta misma escepcion, pues aunque espresan la calidad de pertenecer a la segunda persona, se refieren no obstante a un objeto distinto de ella, *tuus frater, filius vester:* 5.° Todo nombre o pronombre en vocativo supone un verbo en la segunda persona. *Adesto Domine. Tu nidum servas.*

§ CCXVIII.

VARIACIONES DEL SUSTANTIVO.—JENITIVO.

El *jenitivo* se ha inventado para determinar el valor de un nombre apelativo, por una relacion de la que él forma el término consiguiente, v. gr., *equus Joannis*, la palabra *Joannis* restrinje la significacion jeneral de la palabra *equus* i la refiere únicamente a un individuo particular, al caballo de Juan; esta restriccion dimana de la relacion de posesion entre el antecedente *equus* i el término consiguiente *Juan*. Las relaciones que espresa el jenitivo son de varias especies.

De una calidad a su sujeto—*Misericordia Dei.*
Del sujeto a su calidad—*Puer optimæ indolis.*
De la forma a la materia—*Vas auri.*
De la materia a la forma—*Aurum vasis.*
De la causa al efecto—*Creator mundi.*
Del efecto a la causa—*Virgilii poema.*
De la parte al todo—*Caput hominis.*

Del todo a la parte—*Homo crassi capitis.*
Del continente al contenido—*Modius frumenti.*
Del contenido al continente—*Frumentum hujus modii.*
De la cosa poseida al poseedor—*Domus civium.*
Del poseedor a la cosa poseïda—*Dominus domus.*
De la accion al objeto—*Metus supplicii.*
Del nombre propio al apelativo o del individuo a la especie—*Oppidum Antiochiae.*

El jenitivo debe ser el réjimen de un nombre apelativo. Si en algunos casos se presenta rejido de algun adjetivo, verbo u adverbio, debe entenderse que estas palabras envuelven un nombre apelativo: *appetens gloriae,* esto es, *habens appetitum gloriae*; *laboris expers, non habens partem laboris*; *nec unquam obliviscar noctis illius, nec unquam in oblivionem veniam noctis illius; abstine irarum, abstine a vi irarum*; *taedet nos vitae, taedet nos miseria vitae*; *ubinam gentium sumus, nam in qua regione gentium sumus*; *tunc temporis, in isto puncto temporis* Algunos gramáticos dan al jenitivo el nombre de *posesivo* porque espresa la relacion de posesion, otros el de *paterno* porque en otras ocasiones espresa la relacion de padre a hijo, pero nosotros le conservaremos el que le ha señalado el uso así porque seria difícil hallar un nombre que compendiase todas las relaciones, como porque la palabra jenitivo espresa la parte que tiene en la formacion de los demas casos.

§ CCXIX.

DATIVO.

El objeto del dativo es indicar el término de la accion, v. gr., *doi las gracias a Pedro*; *entrego este libro a Juan*; *promittere amico; commodare Socrati:* Pedro i Juan son el término de la accion de dar i entregar; lo mismo decimos de las voces *amico y Sócrati*, pues las acciones de prestar i prometer terminan en los objetos amigo i Sócrates. Este oficio del dativo está mui especificado en el latin; Ciceron dice: *paratus ad omnem eventum*, i Quintiliano *idem certamini paratior*; *vehementer mihi utile, nec inutile ipsi Cesari. Cic. Ad multa medicamenta utile. Plin. inferret que deos Latio Virg.* sobre cuya espresion se esplica así el comentador Servio: *Latio, hoc est, in Latium.* El dativo equivale al nombre rejido de las preposiciones *ad in* que indican el término de una accion cualquiera. De estos antecedentes deduce Beauzee que el dativo i el jenitivo hacen las veces de adverbio, pues los adverbios se resuelven igualmente en un nombre i una preposicion. La consecuencia no parece lejítima; la resolucion de estas voces en otras de la misma especie es una circunstancia mui accidental cuando por otra parte observamos que su valor es distinto.

El adverbio, como veremos despues, está destinado a modificar al verbo, a indicar ciertos caractéres peculiares de la accion, i en esta clase de servicios no puede entrar el que hace el dativo; lo mismo podria decirse del acusativo i de todas las partes de la oracion que contribuyen a individualizar la accion.

§ CCXX.

ACUSATIVO I ABLATIVO.

El acusativo presenta a los seres como los objetos inmediatos de la accion, *amare amicum*, *librum scribere*, el libro i el amigo son los objetos a quienes pasa inmediatamente la accion de amar o escribir. El acusativo espresa tambien las relaciones de las preposiciones *ad*, *apud*, *ante*, *contra*, *erga*, i otras que suelen acompañarlo. Una dificultad particular sobre este caso ha atormentado el talento de algunos gramáticos i es la siguiente: si el objeto del nominativo es espresar el sujeto que tiene la accion, i el del acusativo el objeto inmediato de esta accion, ¿cómo es que el acusativo con el infinito espresan en el latin todo lo contrario? ¿No es esta una contradiccion en la teoria de los casos? Mr. Dumarsais se contenta con decir que el oficio del nominativo es espresar la subjetividad en los modos personales, i que la espresion de esta subjetividad en el infinitivo es propia del acusativo. Esta esplicacion es ninguna, solo arguye una anomalia en la lengua latina, asi como se destinó el acusativo para este oficio particular, podia haberse destinado el nominativo i con mayor razon, pues este caso tiene la propiedad de espresar siempre la subjetividad. Beauzee poco satisfecho de esta esplicacion, dice que el acusativo espresa siempre las relaciones que indican las preposiciones de que hemos hablado, i que si en el infinitivo latino está el sujeto en acusativo, es por hallarse envuelta alguna de estas relaciones; por este principio resuelve la frase *magna ars est non apparere artem*, en esta otra, *circa artem non apparere est ars magna*. Nosotros sin admitir ni desechar esta esplicacion proponemos la siguiente: todo acusativo e infinitivo es el réjimen directo o el objeto inmediato de una accion anterior, *jubeo fiere statuam auream;* en este caso hai una accion de mandar que es *jubeo*, i un objeto de esta accion, o un acusativo que es *fieri statuam aurerm;* como *fieri* no padece variaciones en su terminacion, no hai embarazo para que las demas palabras se sujeten a las reglas establecidas sobre los casos, i de consiguiente para que el *statuam auream* esté en acusativo. Se dirá: segun esto deben ponerse en acusativo todas las palabras suceptibles de casos que se hallen en la segunda oracion, i entónces la frase *jubeo efiri statuam auream in capitolio* estaria mal construida,

debiendo decirse *capitolium*. Se responde: 1. ° las veces *statuam auream* estan a la cabeza de la segunda oracion i de ella dependen las siguientes; basta pues que ellas solas espresen la objetividad: 2. ° Las palabras *in capitolio* tienen dos relaciones, una remota con la palabra *jubeo* que pide acusativo i otra inmediata con *fieri* que pide ablativo, i como las dos no pueden espresarse a un mismo tiempo, debe preferirse la inmediata, pues la otra ya está espresada en la voz principal *statuam* i la última es de absoluta necesidad para completar el sentido de la proposicion.

El griego carece de ablativo, i el latin lo admite solamente en algunos sustantivos como *tabula*, *ordine*, *sensu*, *die*, etc., por esta razon dicen algunos que es el mismo dativo despojado de su significacion peculiar i unido a ciertas preposiciones. Confirman esta opinion con la denominacion ablativo derivada de *ablatum* supino de *auferre* quitar. Esta cuestion es de poca monta i en órden al ablativo diremos que está destinado a espresar en union con varias preposiciones las diversas relaciones de éstas; *a Petro discedo, a Petro occissus est;* la preposicion *a* indica, ya un término del cual nos apartamos, ya la calidad de tener la accion del verbo. *Sine controversia, imperium sine fine;* esta preposicion indica la esclusion de alguna cosa. *Cum imperio esse, cum bona spe adolescentes;* la preposicion *cum* espresa por el contrario posesion, sociedad.

Fuera de estas preposiciones hai otras muchas que rijen el mismo caso, i cuyo valor seria prolijo esplicar.

§ CCXXI.

DIFERENCIA ENTRE LA DECLINACION DE LOS IDIOMAS ANTIGUOS I LA DE LOS MODERNOS.

Las diversas terminaciones que designan los casos no son comunes a todas las lenguas; el ingles, frances, italiano, portugues i español emplean en su lugar las preposiciones; en latin se dice: *Petrus*, *Petre*, *Petri*, *Petro*, *Petrum*, *Petro*, i en español: *Pedro, de Pedro, a Pedro, con o por Pedro*. Cual haya sido el orijen de esta diferencia no es cosa fácil de averiguar; unos dicen que el uso de las terminaciones es propio de las lenguas primitivas, porque las preposiciones espresan ideas abstractas que no podian concebirse con claridad en el nacimiento del lenguaje; que de consiguiente se consideró a estas unidas con la idea principal, i se dijo: *Petri*, *Petrum*, i no *de Pedro a Pedro*. Otros creen que el objeto de las terminaciones fué indicar las relaciones de las partes de la oracion, i evitar la oscuridad que resultaba de la variedad de la construccion. Sea de esto lo que fuere, lo cierto es que los idiomas del medio dia de la Europa i otros varios declinan agregando

al nombre las preposiciones, o colocándole de manera que se conozca fácilmente su dependencia i la relacion particular que espresa; el español dice *amo a Dios*, i el frances *j' aime Dieu*. Se esceptuan de esta regla los pronombres personales los que conservan la declinacion, aunque en algunos casos se acompañen con preposiciones. *Pedro se ama*, *yo te escucho*, *Juan te odia*, *lleva consigo*.

§ CCXXII.

SUSTANTIVOS RELATIVOS O PRONOMBRES.

Estos pronombres son en castellano:

Singular { *Yo* en el nominativo.
Me en el acusativo.
Mi en los demas casos.

Plural.—*Nosotros* para el masculino, *nosotras* para el femenino, i *nos* para todos los casos i jéneros.

Singular { *Tú* en el vocativo.
Te en el acusativo.
Ti en los demas casos.

Plural.—*Vosotros* para el masculino, *vosotras* para el femenino, *vos* para todos los casos i jéneros, i *os* para el acusativo.

Estos dos pronombres son de la primera i segunda persona; para la tercera hai dos, uno directo i otro refleccivo, el directo representa directamente los seres i es:

Singular.—*El*, *ella*, *ello*, para el masculino, femenino i neutro en todos los casos.
Le, *la*, *lo*, en el acusativo para dichos tres jéneros, i
Le para el dativo en todos los jéneros.

Plural.—*Ellos* para el masculino, i
Ellas para el femenino en todos los casos.
Los les para el masculino, i
Las para el femenino en el acusativo.
Les para ambos jéneros en el dativo.

Refleccivo es el que determina los seres por la idea accesoria de reaccion o refleccion sobre el mismo objeto, i es
Se para el acusativo.
Si para el jenitivo, dativo i ablativo. Ambas terminaciones sirven para todos los jéneros i números.

La denominacion de pronombre dada a estas voces ha sido materia de largas disputas entre los gramáticos, los que por la mayor parte convienen en su impropiedad. Pronombre, dicen, es lo que se pone en lugar de un nombre i esta calidad no es peculiar del *yo*, *tú*, ni de los que vulgarmente se llaman *posesivos*, *demostrativos*, etc.; muchas palabras suelen ponerse

en lugar de los nombres sin que por eso se les crea de la misma especie que el *yo*, *tú*, etc. Prescindiendo de estas reflecciones, podemos observar que la esencia de los sustantivos es representar las ideas de los seres o sustancias, i que en este número se comprenden el *yo*, *tú*, etc. *Yo escribo*, *tú lees*, *él oye*, equivalen *a la persona que habla*, *escribe*; *la persona con quien hablo*, *lee*; *la persona de que se habla*, *oye*. Mejor será colocarlos en la clase de los sustantivos; i como entre ellos i los otros hai la diferencia que representan el objeto por su relacion con el acto de la palabra, los distinguiremos con el nombre de *sustantivos relativos*, reservando para los demas el de *sustantivos absolutos*.

§ CCXXIII.

ARTÍCULOS.

El artículo es una palabra que sirve para determinar la significacion vaga de los sustantivos apelativos i contraerla a los individuos, v. gr., *hombre*, *sombrero*, *capilla*, representan por sí solos la idea jeneral de la especie; pero las voces *el hombre*, *el sombrero*, *la capilla*, particularizan mas estas ideas o las revisten de cierta especie de individualidad. En castellano hai infinitas frases en que se deja notar esta diferencia. *Hubo mucho concurso el segundo i último dia de la feria*, aquí se entiende que el segundo fué el último. *Hubo mucho concurso el segundo i el último dia de la feria*, quiere decir que estuvo concurrida el dia segundo i otro posterior que fué el último. Como esta hai otras locuciones cuyo diverso sentido dimana de la introduccion o supresion del artículo, v. gr., *estar en capilla*, *estar en la capilla; hacer cama i hacer la cama; dar en blanco i dar en el blanco*, etc. (1). Los latinos no conocieron el uso de esta voz i se privaron de la claridad que introduce en el lenguaje; *el soldado del ejército*, *el soldado de un ejército*, *un soldado del ejército*, *un soldado de un ejército*, son voces de un sentido distinto, i en latin se traducen por esta sola espresion, *miles ejércitus*. El artículo tiene ademas una ventaja que le es peculiar, i es designar el jénero de los sustantivos; *el* designa el masculino, *la* el femenino, i *lo* el neutro, *el azogue*, *el instrumento*, *la pólvora*, *lo ardiente*, *lo duro*, etc. Algunos gramáticos quieren despojarle de esta calidad, fundados en que concordando con el sustantivo ha de espresar por necesidad el jénero, de manera que esta no es propiedad suya. Esta reflecciom pierde su fuerza si se atiende que los nombres de los sujetos inanimados no padecen las variaciones de los que espresan los dos sexos, i que por consiguiente no tienen

(1) Salvá.—Gramática Castellana, páj. 119.

otro modo de manifestar la clase a que pertenecen que las variaciones del artículo. Tambien se ha disputado si es una parte de la oracion distinta del adjetivo. Nosotros estamos por la negativa; la funcion principal del adjetivo es determinar la significacion jenérica del nombre apelativo, i esta misma es la del artículo; cuando digo *caballo* se puede entender que hablo de la palabra *caballo*, de un individuo particular, o de toda la especie; pero si digo el *caballo*, se comprende al instante que hablo de la especie en jeneral considerándola como un individuo. Así decimos *el caballo es la mejor conquista que hizo el hombre sobre la naturaleza, el caballo es uno de los animales mas corredores.*

De estos antecedentes se deduce que no deben tener artículo los nombres propios. Se dice *Pedro, Antonia* i no el *Pedro, la Antonia*, a escepcion de los casos en que se toma el nombre propio por apelativo, v. gr. *Los Calderones, los Moretos, los Vegas son los príncipes del teatro español;* de los sustantivos en vocativo, *escuche Ud. señora*, de los que espresan calidades inequivocables de un sujeto o cosa, *Agamenon padre de Ifijenia;* de los que se emplean en las esclamaciones i admiraciones, *gran discurso! solemne disparate!* de los numerales ordinales *capítulo sesto* i de otros muchos casos. Acabamos de decir que los nombres propios no deben ir precedidos del artículo, porque no necesitan de palabra alguna que los determine; sin embargo, el uso permite estas espresiones, *la Europa, la Habana, el Ferrol, el Petrarca*, etc. No es difícil descubrir la razon; en ella va envuelto un sustantivo apelativo; las espresiones anteriores equivalen a estas: *la parte del mundo llamada Europa, la ciudad llamada Habana, el puerto que se llama Ferrol, el poeta apellidado Petrarca*, etc., etc.

Los artículos en castellano son dos, uno definido

Singular	*El* para el masculino. *La* para el femenino. *Lo* para el neutro.
Plural	*Los* para el masculino. *Las* para el femenino.

Otro indefinido:

Singular	*Un, uno* para el masculino. *Una* para el femenino.
Plural	*Unos* para el masculino. *Unas* para el femenino.

§ CCXXIV.

DEL ADJETIVO.

Los adjetivos son las palabras que califican a los sustantivos i restrinjen lo jeneral de su significacion; las palabras ca-

ballo, *hombre*, designan toda la especie, pero *hombre prudente*, *caballo corredor*, solo espresan una parte de ella; *hombre prudente i rico*, *caballo corredor i alazan* particularizan todavia mas la idea, i la acercan a las individuales, en fin, si a los sustantivos anteriores agrego aun otros adjetivos espresaré la idea de un individuo particular. Hemos dicho *hombre prudente*, *caballo corredor*, podemos tambien decia *juez prudente*, *hombre corredor*; las palabras *corredor i prudente* no son peculiares de un solo sustantivo, pueden aplicarse a muchos. De lo que resulta que el oficio principal del adjetivo, es espresar una calidad o modo de ser como pudiendo agregarse o añadirse al sustantivo i por eso se le llama adjetivo, palabra derivada de la latina *adjicere*, añadir. Los adjetivos se dividen en determinativos, calificativos, activos i pasivos. Determinativos son los que designan al individuo de que se habla i lo sacan de la masa de los que componen la especie, v. gr., *este libro*, *ese libro*, *aquel libro*. Este, ese, aquel determinan la posicion mas o menos cercana del libro; *este libro o el libro que está aquí*, *ese libro ó el libro que está allí*, *aquel libro o el libro que está alla*, son espresiones sinónimas i que indican el individuo de que se habla. A esta clase pertenecen los artículos i tambien los adjetivos *todos*, *muchos*, *cada uno*, *ninguno*, *dos*, *tres*, *etc.* Calificativos son los que espresan las diferentes calidades de los objetos, v.gr., *blanco*, *dulce*, *suave*; entre estos debe contarse igualmente a los adjetivos *mio*, *tuyo*, *suyo*, *vuestro* i demas llamados *pronombres posesivos*, pues todos ellos espresan una calidad característica del objeto. De los activos i pasivos hablaremos en el artículo del verbo.

§ CCXXV.

VARIACIONES DEL ADJETIVO.

Las calidades o modos de ser de los objetos no tienen existencia individual i carecen de sexo i número; de consiguiente los adjetivos no debian espresar ninguna de estas circunstancias. No obstante, se observa lo contrario en todos los idiomas, i el griego i el latin añaden tambien la declinacion, *varon santo*, *hermosa mujer*, *varones santos*, *hermosas mujeres*, *formosus puer*, *gracilis puella*, *viri boni*, *etc.* Estas variaciones son mas bien signos de concordancia i solo sirven para indicar los sustantivos que se califican. Otras variaciones hai mas importantes. Con los adjetivos se espresan las calidades, pero no sus diferentes grados, i muchas veces esta es la única diferencia que se nota entre dos objetos; dos frutas, dos pájaros pueden ser mui parecidos i distinguirse únicamente en la mayor o menor viveza de sus colores. Se inventaron pues el comparativo que espresa un grado de superioridad o inferioridad al positivo, i el

superlativo que espresa un grado superior o inferior al comparativo, v. gr., *blanco, mas blanco, mui blanco o blanquísimo*. Los latinos notaban por lo comun estas diferencias variando las terminaciones del positivo, asi decian *candidus, candidior, candidissimus*; el español esceptuando los comparativos *mayor, menor, peor, mejor*, espresa los de superioridad anteponiendo al positivo la palabra *mas*, los de inferioridad anteponiendo la palabra *menos*, i en ámbos casos anteponiendo la palabra *que* al sustantivo que representa el término de la comparacion, v. gr., *mi baston es mayor que el tuyo*; *mi caballo es menos vivo que el de Antonio*. Por lo que toca al superlativo, el español lo espresa anteponiendo al positivo la palabra *mui*, pero tambien tiene muchos superlativos simples, v. gr., *optimo, supremo, altísimo, excelentísimo*.

§ CCXXVI.

DEL VERBO I SU DIVISION.

Infinitas son las definiciones que se han dado del verbo; la mas exacta es la siguiente: es una parte de la oracion que espresa la existencia in abstracto, o acompañada de alguna modificacion, v. gr., *ser, estar, haber, amar, leer, etc.*; las voces *ser, estar*, espresan simplemente la existencia sin agregarle ninguna circunstancia particular, *yo soi, aquel fué o estuvo*; las de *leer, amar*, la espresan con la modificacion de *leyente, amante*. El que dice existencia dice tambien accion, porque solo existe lo que es causa, i toda produccion es una verdadera accion; la definicion que acabamos de dar comprende pues a toda clase de verbos, i es la traduccion de la que siempre se ha reconocido por mas exacta, a saber, es *una parte de la oracion que espresa una accion hecha o recibida*. Los verbos, se dividen primeramente en sustantivos o abstractos que espresan la existencia de un modo abstracto, i en *adjetivos* o *concretos* que la espresan de un modo determinado, esto es, indicando algunos de sus modos particulares; estos últimos se dividen en *activos, pasivos*; *recíprocos o reflecccivos, i en neutros o intransitivo*. *Activos* son los que espresan la accion como emanada del sujeto, *Juan oye, yo escribo*; los pasivos la espresan como recibida por el sujeto, *yo soi aborrecido, Pedro fué asesinado ayer*. *El recíproco o refleccivo* espresa la accion como terminándose en el mismo sujeto, v. gr., *Juan se escucha, aquel se baña*. *Neutro* es el que espresa un acto cuyo objeto no aparece jamas en la oracion, v. gr., *dormir, andar*. Santius reprueba la clasificacion de neutro, *philosophia*, dice, *nullum, concedit, medium inter agere et pati, omnis namque motus aut actio aut passio.... Quid agent verba neutra si nec activa nec passiva sunt? nam si agit, aliquid agit; cur enim concedas rem agentem*

in verbis quæ neutra vocas, si tollis quid agant..... Itaque verba neutra nec ulla sunt nec natura esse possunt, quoniam illorum nulla potest demostrari definitio. Estas reflecciones son justas; todo verbo asi neutro como pasivo espresa una accion, i por esta razon todos pueden llamarse activos, pero nada arguyen contra la division que acabamos de hacer, pues su objeto no es manifestar que los neutros no espresan accion, sino indicar la circunstancia particular que los caracteriza, a saber, la supresion del término inmediato de la accion. *Yo ando*, esta es una accion verdadera cuyo objeto es el suelo que piso, el aire que corto, etc.; *yo duermo*, esta es tambien una accion cuyo objeto es el lecho que mullo, el aire que respiro, las partes de mi cuerpo que afecto por medio de otras partes del mismo cuerpo, etc., pero estos objetos de la accion estan suprimidos o comprendidos en el mismo verbo i no se espresan jamas, i esta particularidad es demasiado importante para no espresarla por alguna denominacion.

§ CCXXVII.

VARIACIONES DEL VERBO.—ESPRESION DE TIEMPO.

La espresion de la existencia es inseparable de la del tiempo i la del modo, porque todo lo que exista ocupa su lugar en el cuadro inmenso de la duracion, i este lugar es determinado por las existencias anteriores i posteriores con que está ligado el ser de que se habla. El verbo debe por necesidad espresar estas dos circunstancias, v. gr., *ama*, *se mueve*, *golpea*; estas voces afirman que las acciones de amar, moverse i golpear pertenecen a una persona cualquiera, esto es, enuncian primeramente la existencia; en segundo lugar, la enuncian indicando el modo particular, a saber, la produccion independiente del amor, movimiento, i por último, que esta existencia se verifica en el punto de la duracion correspondiente al mismo del acto de la palabra. El verbo es pues la voz de una significacion mas compuesta i mas real; *Pedro*, *papel blanco*, *etc.*, apenas nos presentan una idea cualquiera, un acto fujitivo del pensamiento; pero *ama* o cualquiera otro verbo nos revela la accion, la produccion, lo positivo, lo que existe. Por este motivo se ha dado a esta parte de la oracion el nombre de *verbo*, o la palabra por excelencia. Recorramos todas las circunstancias de que acabamos de hablar.

La primera es la del tiempo, i al tocar este punto no podemos negar que es uno de los mas espinosos de la gramática, pues acerca de la clasificacion i las denominaciones hai tanta arbitrariedad entre los autores, i tantos son los sistemas inventados, que basta abrir cualquier libro para ver que en esto *tot sunt sententiae quot capita.* En esta incertidumbre no se

estrañará que propongamos francamente nuestra opinion, aunque no esté acorde con la de autores respetables. La mayor parte de los gramáticos comienzan a tratar este punto por una teoría científica de la division del tiempo, i aplican despues esta teoría a los hechos gramaticales. Este método no parece el mas exacto; la gramática jeneral que se propone estudiar la construccion del lenguaje para descubrir en ella la marcha del pensamiento, debe tomar una senda mas real i segura, debe contraerse con preferencia a examinar lo que existe. En esta virtud, recorreremos el verbo en todas sus variaciones, examinaremos el valor de éstas, el de sus relaciones, i despues de este conocimiento, procederemos a establecer la clasificacion i las denominaciones, formaremos en una palabra el sistema. Para proceder con mas exactitud i no confundir lo que pertenece a un idioma particular con lo que es comun a todos, tomaremos nuestros ejemplos del latin, frances i español.

Amare
1 *Aimer*
Amar.

Amavisse
2 *Avoir aimé*
Haber amado

Amaturum esse
3 *Devoir aimer*
Haber de amar

Amaturum fuisse
4 *Devoir avoir aimé*
Haber de haber amado

Amando
5 *En aimant*
Amando

....
6 *Ayante aimé*
Habiendo amado

Amaturus
7 *Devant' aimer*
Habiendo de amar

....
8 *Devant avoir aimé*
Habiendo de haber amado

Amans
9 *Amant*
Amante

Amatus
10 *Aimé*
Amado

Amo
11 *J' aime*
Amo

Amabam
12 *I' aimois*
Amaba

Amavi
13 *J' aimai*
Amé

Amavi.
14 *J' ai aimé*
He amado.

Amavi
15 *J' eus aimé*
Hube amado

Amavi
16 *J' eus eu aimé*
....

Amaveram
17 *J' avois aimé*
Habia amabo

Amabo
13 *J' aimerai*
Amaré

Amavero
19 *J' aurai aimé*
Hubré amado

Amavero
20 *Jj aurai eu aimé*
....

Amarem
21 *J' aimerais*
Amaria o amara

Amavissem
22 *J' aurois aimé*
Hubiera o habria amado

Amavissem
23 *J'auroiseu aimé*
....

Ama
24 *Aime*
Ama

Amem	*Amaverim*	*Amavero*
25 *J' aime*	28 *J' aie eu aimé*	31 ....
Ame	....	*Amare*
Amarem	*Amavissem*	*Amavero*
26 *Aimasse*	29 *J' eusse aimé*	32 ....
Amase	*Hubiese amado*	*Hubiere amado*
Amaverim	*Amavissem*	
27 *J' aie aimé*	30 *J' eusse eu aimé*	
Haya amado	....	

§ CCXXVIII.

VALOR DE LAS DIVERSAS TERMINACIONES QUE ESPRESAN ESTA CIRCUNSTANCIA.

La primera terminacion *amare* espresa solamente la accion de amar sin afirmar su existencia en este ni en el otro objeto. Seria impropio decir *Pedro amar*, *yo amar*, *tu amar*, pero no *Pedro ama, tu amas, yo amo:* de consiguiente esta terminacion no puede ser verbo. *Amar a Dios sobre todas las cosas, es el primer precepto del decálogo*; *amar es un sentimiento propio de todo ser intelijente*; estas espresiones son exactas i en ellas la terminacion *amar* está haciendo las veces de sustantivo i de sustantivo en nominativo pues es el sujeto de la oracion. Tambien decimos *honroso es amar la virtud*; *triunfas de tu enemigo con amarle*; *por amar la lisonja se pierden los poderosos; para amar la lisonja basta olvidarse de sí mismo*; *el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas es sublime.* Aquí tenemos que la terminacion *amar* concuerda con un adjetivo i puede estar rejida de varias preposiciones; tenemos que *am re* hace todos los oficios de un sustantivo, i que lo es en realidad; *en latin* se declina *amare, amandi, amando, amandum, amando.* Las terminaciones *amavisse, amaturum esse, amaturum fuisse*, espresan tambien la accion de un modo indeterminado i son susceptibles del mismo uso. La única diferencia que se nota entre ellas es una espresion mas o menos definida del tiempo; *haber de amar a mi enemigo es cosa dura; haber amado a un ingrato es lo que mas me pesa*; *nada cuesta amar la virtud*; estas espresiones equivalen a las siguientes: *que ame en adelante a mi enemigo es cosa dura; lo que me pesa mas es, que he amado a un ingrato; nada cuesta amar* (*antes, ahora o despues*) *la virtud.* La voz *amare* es la que espresa la idea principal mas indeterminadamente, es decir, sin afirmar tiempo, modo, ni persona; las voces *amavisse, amaturum esse,* lo hacen tambien con la misma indeterminacion en órden al modo i a la persona; pero con respecto al tiempo, aunque sin una relacion clara a época alguna fija, espresan no obstante la accion como sucedi-

da en dos períodos distintos, uno pasado i otro futuro. La diccion *amaturum fuisse* o *haber de haber amado,* espresa igualmente la accion de un modo indeterminado i con relacion a una época pasada, pero anterior a otra pasada. *Habiendo* [1] *de haber ido a las clases fuí a pasearme con un amigo*; la espresion *habiendo de haber* indica una época anterior a aquella en que pudo haberse verificado la ida a las clases o por lo menos a la del paseo.

§ CCXXIX.

CONTINUACION DEL ARTICULO ANTERIOR.

Las terminaciones *amando o in amando, en aimant o aimant i en amando o amando*, i las otras *ayant aimé, habiendo amado; amaturus devant aimer, habiendo de amar*, forman el ablativo de los sustantivos anteriores; *in ridendo dicitur verum o in ridere dicitur verum: quis talia fando temperet a lacrimis? quis tália in fari temperet a lacrimis? Habiendo amado a Pedro no dejaré de protejer a su hijo, o por haber amado a Pedro no dejaré de protejer a su hijo; habiendo de amar a Pedro, le detestas entrañablemente*, con mas propiedad, *en vez de amar a Pedro le detestas entrañablemente. Habiendo de haber amado a Pedro, le detesté entrañablemente o en vez de haber amado a Pedro le detesté entrañablemente.* De lo que resulta que estas terminaciones son los casos del infinitivo, la primera es el ablativo de *amare*,la segunda de *amavisse o haber amado,* la tercera de *amaturum esse* i la cuarta de *amaturum fuisse.* Las mismas diferencias que se notan en las primeras por lo que toca a la division del tiempo, se notan en las segundas; *amando o en aimant*, indica de algun modo el presente, *ayant aime* el pasado, *amaturum esse* el futuro, i *devant avoir aimé* una cosa pasada antes de otra tambien pasada. La única particularidad que distingue a estas locuciones de las indefinidas, es que espresan; la primera una relacion de simultaneidad con otra existencia anterior, v. gr., *entrando al teatro oí pronunciar tu nombre, o cuando entraba al teatro oí pronunciar tu nombre*; la segunda una relacion de causalidad, *habiendo ido al paseo, observé que fulano te miraba con atencion,* la ida al paseo se considera como causa de la observacion hecha sobre fulano; la tercera i cuarta espresan una relacion de necesidad u obligacion *habiendo de amar a Pedro, habiendo de haber ido a las clases o teniendo la obligacion de amar a Pedro, debiendo haber ido a las clases*, etc.

[1] Preferimos el jerundio porque la espresion *amaturum fuisse* no se usa en castellano en la forma infinitiva.

§ CCXXX.

CONTINUACION DEL MISMO ARTICULO.

Las terminaciones anteriores son sustantivos, las siguientes *amans, amatus, amante, amado* son unos verdaderos adjetivos, pues espresan una calidad en abstracto, como pudiendo pertenecer a este o el otro objeto. Se dice: *Pedro es amante, Pedro fué amado, el ciudadano amante de su patria, el discípulo amado del Salvador, etc.* La propiedad peculiar de estos adjetivos i en la que se diferencian de los demas es, que espresan lo perteneciente a las acciones; *amans* espresa la calidad de tener la accion de amar, i *amatus* la de ser el objeto de esta misma accion. Por esta razon llamaremos adjetivos activos a *amans* i los demas de su clase como *legens, docens, audiens;* i pasivos a *amatus, doctus, lectus,* etc.

Estos adjetivos unidos con el ausiliar *ser* equivalen a los mismos verbos, *amo, amor, soi amante, soi amado.* Sin embargo, en el latin i los idiomas modernos se presentan casos en que estas espresiones tienen otro valor. *Quos ab urbe discedens Pompejus erat adhortatus, a los que habia exortado Pompeyo saliendo de la ciudad.* En estos i otros muchos casos se ve que el participio *amans* tiene el mismo valor del jerundio *amando.* La palabra *amado* tiene dos sentidos: primero *sido amante,* v. gr., *he amado, habia amado,* que equivale a *he sido amante, habia sido amante*: segundo *la calidad de ser amado*; de la primera usamos en todos los tiempos compuestos de la voz activa, i de la segunda en la pasiva, *yo soi amado, yo he sido amado.* Esta anomalía aparente ha dado lugar a varias indagaciones; Beauzee dice que la palabra *amado* en la significacion de *sido amante,* es el mismo supino *amatum,* pues *he amado, habia amado, hube amado* corresponden a estas locuciones latinas *habeo amatum, habebam, amatum, habui amatum,* i esta esplicacion que está acorde con otros hechos gramaticales parece bastante verosímil. El mismo autor hablando del supino añade, que es la declinacion del infinitivo *amavisse* como lo indican las frases siguientes: *diu non perlitatum tenuerat dictatorem* Tit. Liv. *Nec ego vos ultum injurias hortor.* Sall. *Obsonatu redeo* Plaut. de las cuales la primera está en nominativo, la segunda en acusativo como rejido de la preposicion *ad* i la tercera en ablativo.

§ CCXXXI.

CONTINUACION DE LO DICHO.

La terminacion *amo j'aime* es la primera que espresa la accion de un modo fijo i determinado, porque no solo afirma

la existencia, sino tambien que esta existencia se verifica en el objeto que representa el sustantivo relativo *yo*. El tiempo que espresa es el que va corriendo en el mismo acto de la palabra; *yo escribo, tú lees, aquel oye;* cuando yo pronuncio estas palabras indico quo la accion de escribir, leer u oir es contemporánea del acto en que hablo. Algunas veces nos valemos de estas terminaciones para designar un tiempo pasado o futuro, pero siempre es indicando la simultaneidad de existencia, *cuantas veces voi al teatro me acuerdo de mi difunto amigo; espere Ud., ya vuelvo*; de estas dos espresiones la primera indica una época pasada i tambien que los recuerdos del amigo se verifican en el mismo acto de ir al teatro; en la segunda se espresa una época futura, *ya vuelvo*, quiere decir *volveré al instante*, pero usamos del presente para manifestar que tardaremos tan poco en volver, que este acto i el de la palabra parecerán simultáneos.

Diferentes usos se han señalado para las terminaciones *amabam, j'aimois*, pero todos convienen en la circunstancia de emplearse estas terminaciones para espresar la coexistencia de dos cosas o hechos pasados en una misma época o período. *Ciceron era Consul el año* 693 de la fundacion de Roma, aqui la accion de ser consul o ejercer el consulado es coetánea del año 693. *Ciceron era un orador elocuente*; las dos cosas contemporáneas son *Ciceron i orador elocuente. El tirano de la humanidad contaba para conquistaros con vuestra corrupcion política*, la accion de *contar* se refiere a la misma época de las demas operaciones del tirano.

Amavi, he amado, espresan que la accion se ha verificado, pero que la época o cosa a que aludimos dura todavia; *este siglo ha dado copiosa materia a los historiadores*; *hoi he trabajado con exeso*; *Cervantes ha escrito muchas obras de injenio*; en el primero i segundo ejemplo se habla de épocas que no han pasado, i en el tercero de cosas que aun existen.

Amavi, amé, j'aimai designan una época enteramente pasada o cosas que ya no existen. *Ayer ví a fulano, Ciceron escribió el diálogo de oratore.*

Amavi j'eus aimé, yo hube amado, espresan lo mismo que las voces anteriores sin otra diferencia que la de que este tiempo va precedido por lo regular de algunos adverbios como *asi, que, cuando*, v. gr., *apenas hube cantado el aria, luego que hube llegado a la posada*, que equivale a *apenas canté el aria, luego que llegué a la posada*. Por lo espuesto se ve que en latin no hai mas que una sola terminacion *amavi* para todos estos tiempos que en las lenguas modernas espresan épocas mui diferentes. En la pasiva parece haber admitido esta distincion, pues *amatus sum* equivale a he sido amado, i *amatus fui* a fuí amado.

Amaveram, habia amado, espresan una época pasada anterior a otra tambien pasada; *cuando entraste a casa, ya habia vuelto del paseo; la jente habia empezado a respirar el aire a los dos meses de levantado el cordon*. Fuera de estas terminaciones tiene el frances estas otras *j' ai eu aimé, j' eus eu aimé, j' avois eu aimé*, cuya naturaleza es agregar a la idea de anterioridad que espresa el pretérito, otra relacion mas de anterioridad, v. gr., *des que j' ai eu chanté, je suis parti pour vous voir;* la existencia del canto i la de la partida se presentan como anteriores al acto de la palabra, pero la existencia del canto se halla ademas comparada a la de la partida, i la espresion *j' ai eu chanté* sirve para manifestar que la primera es anterior a la segunda (1).

§ CCXXXII.

CONTINUACION DE LA MISMA MATERIA.

Amavo amaré j' aimerai, espresan una cosa futura, *respetaré i amaré siempre la relijion apesar de la crítica de los impios; esta tarde iré a casa; mañana tendremos buen tiempo.*

Amavero j' aurai aimé, habré amado. Nos valemos de estas espresiones para designar una cosa futura anterior a otra futura; *cuando vayas por la gaceta, ya la habré leido; habremos concluido nuestra tarea antes que llegues a casa.*

Amarem, amara o amaria, j' aimerais, espresan la existencia de una cosa como dependiente del cumplimiento de una condicion, v. gr., *seria una desgracia que lloviese, practicaria la virtud si la viera autorizada con el ejemplo de los poderosos, corriera a caballo sino estuviese enfermo*, donde la existencia de las acciones *amar, correr i ser una desgracia* se presenta como dependiente de la de *llover, verse autorizada i estar enfermo*. En español se usa tambien de este tiempo en los casos siguientes; cuando se manifiesta probabilidad, i entónces equivale a *debió de; creeria que yo le engañaba puesto que faltó a la cita*, es decir, *debió creer que le engañaba puesto que;* cuando el verbo va precedido de otro que denota conjetura, esperanza, promesa o afirmacion i ademas de la partícula *quea creo que vendrian unos mil enemigos; temí que mi criado no acudiera a la hora señalada*. En las interrogaciones i esclamaciones. *¡Cuán distante estaria de pensarlo! Bueno seria que le prendiesen pronto* (2).

Ama aime espresan una accion como querida por la primera persona de singular o el sustantivo relativo yo; *ama a tus padres; hijos mios amad siempre la virtud;* estas proposiciones equivalen a estas otras; *deseo que ames a tus padres, hijos mios os pido que ameis siempre la virtud.*

(1) Beauzee, lib. 2, cap. 4.
(2) Salvá.—Gramática castellana, páj. 177.

Amem, que yo ame, que j'aime, espresan una accion dependiente de otra que puede ser deseo, mandato, súplica, etc.; *deseo que ames a tus padres; hijos mios, os suplico que ameis siempre la virtud, te ordeno que vayas a casa*; pero reparemos que estas proposiciones espresan una accion como verificándose despues de la súplica, deseo o mandato, i siendo estos actos instantáneos, se puede considerar la accion subordinada como acaeciendo en el acto de la palabra.

Amarem que j'aimasse, que yo amase, convienen con los anteriores en espresar la accion como dependiente de otra. *Les previno que estuviesen prontos; dijo el embajador que viniese su secretario; deseabas que te facilitase la entrada*, las acciones *estar prontos, venir, facilitar* dependen de las anteriores *prevenir, decir, desear.* Esta circunstancia particular introduce alguna oscuridad en la espresion del tiempo, porque si las voces *viniese facilitase, estuviesen prontos* designan una accion pasada respecto del acto de la palabra, designan tambien una futura respecto de la otra de que dependen inmediatamente. Mas como la accion que predomina i sirve de punto de comparacion, es la del verbo determinante, diremos que estas terminaciones espresan una época futura. En castellano se usa tambien en todos estos casos de la terminacion *amara* del condicional. *Les previno que estuvieran o estuviesen prontos; dije al embajador que viniera o viniese su secretario.*

Amaverim, que j'aie aimé, haya amado, espresan un tiempo pasado respecto del que indica el verbo determinante; *supon que Pedro haya sido el autor del crímen, cómo pretendes que le hayamos visto?*

Amavissem, que j'eusse aimé, que yo hubiese amado; estas terminaciones espresan la accion tan dependiente como las anteriores i ademas con la idea de ser una cosa pasada anterior a la pasada del determinante: *¿Querias que Pedro hubiera o hubiese ido al paseo? deseabas ya que hubiese muerto?* Las acciones *ir, morir*, estan representadas como anteriores a las de querer i desear que tambien lo son al acto de la palabra.

Amavero, amare; si saliere bien de este negocio, emprenderé la especulacion de que hablas; si escuchare mis consejos no se arrepentirá de ello; aunque se siguiere tal inconveniente, debe llevarse adelante la resolucion. Estas frases equivalen a las siguientes: *emprenderé la especulacion de que hablas como o dado que salga bien de este negocio; debe llevarse adelante la resolucion aunque se siga tal inconveniente: no se arrepentirá de ello, dado que o como escuche mis consejos*; i ellas nos manifiestan que esta terminacion espresa el futuro con respecto al verbo determinante cuando este se halla en presente, i una accion pasada o anterior a la del mismo determinante cuando este se halla en futuro. Salvá en su Gramática castellana cuenta a este tiempo entre los futuros; no hai duda, la cosa es cierta cuando se to-

ma por término de la comparacion el mismo acto de la palabra, pues, en los ejemplos citados las acciones *salir, seguirse, escuchar* son posteriores a este acto; pero creemos tambien que para clasificar estos tiempos, no debemos tomar este término de comparacion, sino el espresado en el verbo determinante, i siendo así, las terminaciones *amavero, amare*, no son siempre futuros. La razon que tenemos para esto es que todos los tiempos del subjuntivo espresan una accion subordinada o dependiente de otra, i por consiguiente a ella se refieren los tiempos de que hablamos. Por otra parte, este término de comparacion nos ahorra la esplicacion de las infinitas escepciones en que es preciso entrar para salvar la exactitud de las reglas. Sirvan de ejemplo estas dos frases: 1.ª *aunque pudiera seguirse tal inconveniente* que pertenece al futuro, segun lo hemos demostrado, i que el autor asegura referirse a cosas pasadas: 2.ª *me aconsejaba o aconsejó que dejase su compañía* que pertenece igualmente al futuro i que el mismo autor cuenta entre los pretéritos, no reparando que la preterición está recayendo mas sobre el determinante *me aconsejó o habia aconsejado*, que sobre el tiempo subordinado *dejase*. Iguales observaciones pueden hacerse sobre la terminacion *ame*; ¿quién no gobernándose por la regla que hemos dado, podrá decir que pertenecen a un mismo tiempo estas tres frases, *me ha aconsejado que deje su compañía; me aconseja que deje su compañía: me aconsejará que deje su compañía*? Nadie, pues se dirá que el de la primera es pasado, el de la segunda presente, i el de la tercera futuro, i sin embargo, todas ellas pertenecen a un mismo tiempo, que es el que principia a correr desde que *se aconseja, se aconsejará o se ha aconsejado*, i que por su inmediacion o continuacion con estos puede considerarse como presente.

Amavero hubiere amado; estas terminaciones espresan un tiempo anterior a un pasado, a un presente, o a un futuro. *El que no se hubiere portado bien, la habrá pagado; el que no se hubiere portado bien, la estará pagando; el que no se hubiere portado bien, la pagará.* La espresion mas ordinaria es la tercera, por lo que llamaremos a este tiempo *antefuturo*.

Los tiempos, *j'aurai eu aimé, j'aurais eu aimé, que j'aie eu aimé, que j'eusse eu aimé* indican las mismas circunstancias que *j'aurai aimé, j'aurais aimé, que j'aie aimé, que j'eusse aimé*, i ademas espresan como los otros de la misma especie una idea accesoria de anterioridad a otra época anterior que siempre se designa.

Por lo espuesto se vé, que los latinos tienen una misma terminacion *amavi* para espresar todas las diferencias del pasado, una sola *amarem* para indicar el condicional i el futuro de subjuntivo *amare*, la terminacion *amavissem* para espresar el condicional pasado i el pluscuam perfecto de subjuntivo, i

por último, la terminacion *amare* para nuestro condicional pasado i el futuro de subjuntivo. Esta reseña demuestra que la espresion del tiempo es mucho mas clara i perfecta en los idiomas modernos.

§ CCXXXIII.

DE LOS MODO DEL VERBO I SU DIVISION.

Conocido el valor de cada una de las terminaciones del verbo, pasemos a clasificarlas, i darles los nombres correspondientes. Desde luego advertiremos que las espresiones *amar*, *haber amado*, *haber de amar*, *haber de haber amado*, *amando*, *habiendo amado*, *habiendo de amar*, *habiendo de haber amado*, espresan la existencia de un modo indefinido, i como si fueran el sujeto de que se va a decir alguna cosa. Esta circunstancia es la que forma de ellas una clase aparte que llamaremos modo infinitivo, sustantivo o indefinido.

Las terminaciones *amo*, *amé*, *he amado*, *hube amado*, *habia amado*, *amaré*, *habré amado*, presentan la existencia de un modo definido, esto es, perteneciendo de necesidad a alguna persona o cosa, i ademas indicando esta existencia como un hecho positivo e independiente. De ellas formaremos la segunda clase de tiempos o el modo llamado indicativo.

Las voces *amara*, *amaria*, *hubiera amado*, *habria amado*, espresan una accion dependiente del cumplimiento de una condicion, i constituyen el modo condicional o supositivo.

Las terminaciones *ama*, *ame*, espresan la accion como querida, ordenada o suplicada por la persona que habla, i forman el modo imperativo. Ultimamente las voces *que yo ame*, *que yo amara*, *o amase*, *que yo haya amado*, *que hubiera o hubiese amado*, *amare*, *hubiere amado*, representan una accion subordinada a otra, o que es causa i motivo de otra, *quiero que vaya a casa*, *si saliere bien de este negocio*, *abandono enteramente la agricultura i me dedico al comercio*: la terminacion *vaya* indica una accion subordinada a la de *querer*, i la de *saliere* una accion que puede considerarse como causa de la de *abandonar i dedicarse*.

§ CCXXXIV.

CONTINUACION DEL ARTICULO ANTERIOR.

De todos estos modos, el infinitivo, indicativo, condicional i subjuntivo, consideran al tiempo divido en tres partes principales, presente, pretérito i futuro; el presente forma un solo tiempo, porque no se puede considerar como presente mas que el momento indivisible en que leemos, hablamos, escribimos, etc.; el pretérito i el futuro abrazan épocas estensas i son suceptibles de infinitas divisiones.

En el modo infinitivo hai dos presentes *amar i amando*, dos pretéritos *haber amado, habiendo amado*, dos pluscuam perfectos, *haber de haber amado, habiendo de haber amado*, dos futuros *haber de amar, habiendo de amar*, los que corresponden a las dos formas indefinida i jerundio.

En el indicativo hai un presente *amo*, cuatro pretéritos, uno imperfecto *amaba*, uno remoto *amé o hube amado*, un próximo *he amado*, i un pluscuam perfecto *habia amado*, i dos futuros, uno simple *amaré* i otro anterior *habré amado*.

En el condicional no hai mas que dos tiempos, uno *amara, amaria* que hace las veces de presente i de futuro segun el contesto de la oracion, i otro pretérito *habria amado, hubiera amado*.

En el imperativo no hai mas que un tiempo *ama*, i este para el presente.

En el subjuntivo hai un presente *ame*, dos pretéritos *haya amado, hubiere amado*, un pluscuam perfecto *hubiese amado*, i dos futuros *amase, amare*.

§ CCXXXV.

ESPRESION DE LA PERSONA.—VARIACION DE LAS VOCES.

Dar la razon de estas denominaciones seria materia de una discusion prolija, lo que por ahora nos llama la atencion son otras variaciones del verbo, a saber, las de la persona i de las voces. Las primeras sirven para indicar si el que tiene la accion es el que habla, la persona a quien se habla, o aquella de que se habla, v. gr., *amo, amas, ama, amamos, amais, aman*. *Amo*, indica al relativo *yo; amas* al relativo *tú*, i *ama* al relativo *aquel* o *él;* las tres últimas designan los plurales de estos sustantivos. La espresion de la persona segun lo hemos dicho, no se halla en el infinitivo, i esto ha dado lugar a la siguiente division de modos que proponen algunos gramáticos; el modo sustantivo que comprende las primeras terminaciones del infinitivo *amare, amavisse*, etc.; el modo adjetivo que abraza los diversos jerundios, i el modo atributivo o personal que comprende los cuatro últimos de nuestra clasificacion, i que ellos dividen en tres, uno destinado a representar la existencia positiva i que abraza el presente i pretéritos del indicativo i aun al imperativo, otro que espresa la existencia eventual i comprende los futuros de indicativo, i los tiempos del modo condicional; finalmente, el último destinado a espresar la existencia subordinada i que abraza todos los tiempos del subjuntivo. Esta nueva division podrá ser mui filosófica, pero preferimos la otra por ser bastante clara i hallarse adoptada mas o menos en todas las gramáticas.

La variacion de las voces está destinada a representar la

activa i pasiva de los verbos, v. gr., *amo, amor, soi amado.* La pasiva se forma en los idiomas modernos por la reunion del adjetivo pasivo *amado* i los ausiliares *haber i ser;* entre los latinos se formaban del mismo modo todos los pretéritos, el futuro anterior i el de subjuntivo, los demas tiempos eran simples, *amabar, era amado; amatus sum, he sido amado; amatus fui, fuí amado; amatus fueram, habia sido amado; amabor, seré amado,* etc., etc.

§ CCXXXVI.

PREPOSICIONES.

Entre las calidades que espresan los adjetivos, hai algunas comunes a muchos objetos o cuya estension es mui jeneral, tales son las relaciones que dichos objetos tienen entre si, i de que ya hemos hablado en los párrs. CCXIX, CCXX i CCXXI. Estas relaciones de posesion, causa, término, separacion, o union se espresarian al principio variando las terminaciones, i tambien por adjetivos indeclinables; mas como a cada paso hubo necesidad de espresarlas, i sea natural al hombre abreviar las voces mas usuales, estos adjetivos se convirtieron en los monosílabos llamados preposiciones. Estas hacen un papel mui importante en el discurso, i las hai en todas las lenguas aun en las que emplean la declinacion. Sirven para formar las palabras derivadas combinándose con las radicales primitivas, v. gr., *deshacer, rehacer, consonar, resonar,* en que las preposiciones *de, re, con* se incorporan con los verbos *sonar, hacer*; contribuyen finalmente a la espresion total de una idea compuesta por la propiedad que tiene de enlazar unas con otras las partes de la oracion, v. gr., *el libro de Juan fué impreso en Burdeos,* en que sin las voces *de en* no podria determinarse con claridad el libro de que se habla, ni el lugar donde se imprimió. Omitimos la lista de ellas i la esplicacion de su respectivo valor, por hallarse en casi todas las gramáticas.

§ CCXXXVII.

ADVERBIOS.

El oficio principal de los adverbios es, como lo manifiesta la etimolojia de esta palabra, calificar al verbo, v. gr., *caminar aprisa, leer despacio, hablar elocuentemente;* tambien califican a los adjetivos, *mui sabio, mas valiente, mui rico.* Estas palabras se derivan de los adjetivos como el adverbio *mui* derivado del adjetivo *mucho,* i los latinos *directe, juste, summe* derivados de los adjetivos *directus summus, justus,* etc.. Tambien resultan de la combinacion de los sustantivos i adjetivos, v. gr., *suma-*

mente, *exactamente*, en que el sustantivo *mente* está combinado con los adjetivos *exacto* i *sumo*. Su uso no es de rigorosa necesidad, porque pueden suplirse con los sustantivos i las preposiciones *exactamente*, *con exactitud*, *aprisa*, *con prisa* o *lijereza*, etc. Los adverbios i las preposiciones son regularmente indeclinables, los primeros porque si sufrieran alguna variacion, seria para denotar el verbo que califican, es decir, estarian sujetos a todas las variaciones de la conjugacion, i esto ademas de ser engorroso, puede suplirse colocando el adverbio inmediatamente ante o despues del verbo. Las preposiciones tambien son indeclinables, porque se hallan tan ligadas con el antecedente como con el consiguiente, i no podrian padecer las variaciones de ámbos; en el ejemplo anterior *el libro de Juan*, la voz *de* está ligada con *libro* i *Juan*; respecto del primero espresa una posesion pasiva, i una posesion activa respecto del segundo.

§ CCXXXVIII.

CONJUNCIONES I SU DIVISION.

Así como las ideas se enlazan entre sí, así tambien se enlazan sus diversas relaciones; en nuestros discursos no hacemos otra cosa que recorrer las diferentes relaciones que se han ligado en virtud de su inmediata sucesion. Este tránsito del entendimiento pudiera hacerse sin usar para ello de voz alguna, pero perfeccionándose cada dia las lenguas, se quiso espresar esta circunstancia por medio de las palabras llamadas vulgarmente conjunciones. Estas facilitan el curso de las ideas i dan mas limpieza i soltura al lenguaje; con mayor claridad se dice *Demóstenes i Ciceron fueron elocuentes*, que *Demóstenes fué elocuente*, *Ciceron fué elocuente*. Las conjunciones son voces elípticas que comprenden una proposicion completa; v. g., *si estudio con empeño la filosofía, no malograrán mis padres sus cuidados*; restituyendo la conjuncion *si* a su significacion primitiva, se convertirá la proposicion anterior en la siguiente: *suponiendo que yo estudie con empeño la filosofía, debe inferirse que mis padres no malograrán sus cuidados*. La conjuncion *con todo*, se traduce *a pesar de lo que se ha dicho, sucede que*; *mas*, quiere decir, *a lo dicho debe añadirse que*; *porque*, *una de las razones de lo que acaba de decirse, es que*. Pero notemos que en todas estas proposiciones se halla repetida la palabra *que*; esta es la que propiamente tiene la fuerza conjuntiva, i quien la comunica a las demas conjunciones. Los gramáticos no han podido hallar su orijen, pero la analojía manifiesta que es una preposicion, i que así como se inventaron estas para ligar los diversos nombres, así tambien se inventó la palabra *que* para ligar los verbos con los verbos.

Las conjunciones se dividen en *copulativas*, cuyo oficio principal es unir dos palabras o miembros del período, i son *i*, *ni*, *que*; en *disyuntivas* que sirven para la separacion de dos voces o miembros i son *o*, *bien*, *ya*; en *adversativas* o *escepcionales*, que sirven para restrinjir el valor de una proposicion, tales como *pero*, *empero*, *sin embargo*, *no obstante*; en condicionales que espresan una condicion *si*, *sino*; en causales que indican la causa o el motivo, *porque*, *pues que*, *ya que*, *pues*; en continuativas, v. gr., *mientras*, *tambien*, *otrosí*; en comparativas, v. gr., *así*, *así como*; en finales que espresan el objeto o fin de una cosa, *para que*, *a fin de que*; en ilativas que sirven para espresar una deduccion, *luego*, *por tanto*, *de consiguiente pues*, i en las que indican tiempo, v. gr., *cuando*, *luego*, *que*, etc.

La conjuncion enlaza dos proposiciones, tan unida se halla con la primera como con la segunda, i por esta razon es indeclinable.

§ CCXXXIX.

CONJUNTIVO QUE.

No debe confundirse la conjuncion *que* con el otro *que* llamado *pronombre relativo*, o con mas propiedad *adjetivo conjuntivo*, porque son diferentes las funciones de ámbos. El primero sirve para ligar dos proposiciones, v. gr., *quiero que vayas a casa*, *dicen que el ejército pereció*, el segundo enlaza una proposicion con un sustantivo, por ejemplo, *el hombre que ama la virtud es feliz*, en que la proposicion *ama la virtud* está ligada con el sustantivo *hombre* por la palabra *que*. En este enlace se ha de observar: 1.° que la voz *que* hace veces de conjuncion, pues liga una proposicion completa: 2.° que por esto mismo contribuye a determinar la estension del sustantivo que le antecede, i hace los oficios de adjetivos determinativo. Así es que las palabras *cuyo cuya* que pueden considerarse como sus inflexiones, se resuelven últimamente en estas *el que o que el*; *Pedro cuyo hijo conosco*; quiere decir: *Pedro del que el hijo conosco*. *Quien o que es* el que; *el hombre que ama la verdad o quien ama la verdad*; se traduce: *el hombre el que ama la verdad*. *El cual*, *la cual*, *lo cual*, son los conjuntivos *que*, *cuyo*, con el adjetivo *el* que se agrega por pleonasmo para llamar la atencion sobre la proposicion incidente que califica al sustantivo: *Pedro el cual te ama tiernamente se halla en la mayor miseria*. En estos ejemplos se ve que el conjuntivo concierta con el nombre que debia repetirse en la proposicion incidente i no con el que se halla en la principal llamado tambien *antecedente*, i como el uno puede estar en nominativo cuando el otro está en acusativo u otro caso distinto, se dice con propiedad, que el conjuntivo concierta con el antecedente en jénero i número pero no en caso.

§ CCXLI.

ORÍJEN I VALOR DE LA PROPOSICION.

Todas las voces que hemos recorrido hasta aquí, esceptuando la conjuncion, no espresan de suyo mas que fracciones de pensamiento. Este segun lo hemos demostrado en la primera i segunda seccion, consiste no en una idea aislada, en un elemento solo e indefinido, sino en la relacion real que traba los dos estremos, en el desarrollo de la unidad en pluralidad, i la espresion de este acto complejo no se halla en el sustantivo, ni en el adjetivo, verbo, adverbio, preposiciones, etc. No en la preposicion, porque considerada aisladamente es de todas las partes de la oracion la que tiene una significacion mas vaga i variable. *De* por ejemplo, no significa nada, pero si decimos *el libro de Juan*, se entiende que espresa una relacion de posesion activa de parte de *Juan*, i pasiva respecto del *libro*; *por* tampoco espresa un pensamiento cabal, usamos de ella para indicar ya la causa o el motivo, *el libro se imprimió por* Juan, ya el lugar por donde, *por las calles, por el camino;* lo mismo decimos de las demas. El adverbio solo indica un modo de ser de la accion, es decir, una circunstancia particular de la produccion, *marchar aceleradamente, leer mui bien*. El adjetivo solo espresa una calidad sin afirmar que pertenece a algun sujeto, ni indicar tampoco este sujeto; las voces *prudente, azul, estenso*, pronunciadas solas no significan casi nada; el que las oye no puede formar una idea clara de lo que se le ha querido decir. El verbo espresa en el modo infinitivo la existencia, de un modo vago e indefinido sin referirse a sujeto o unidad alguna; en el jerundio la espresa refiriéndose a un sujeto pero no designa a éste; en el modo personal, esto es, en el indicativo, condicional, imperativo i subjuntivo, se refiere igualmente a un sujeto, pero solo lo espresa en la primera i segunda persona, no en la tercera; *ama* solo quiere decir que alguien existe amando sin designar quien es éste; *amo, amas*, espresan la existencia presente del *yo* i del *tú* en el modo de ser *amando*. El sustantivo espresa uno de los términos de la relacion, pero no esa relacion entera, espresa la unidad que se desenvuelve en pluralidad i no este desarrollo en la misma pluralidad. Resulta pues, que en todas las voces esplicadas solo el verbo en la primera i segunda persona espresa un pensamiento; en la tercera, solamente la produccion de la pluralidad, es decir, el medio de la relacion i el segundo de los dos estremos; en las otras personas espresa los dos estremos i su relacion. Pero como los pensamientos que espresamos no son siempre la existencia del *yo, tú, nosotros, vosotros,* sino por lo regular la de los seres que forman la tercera persona, nos

vemos en la necesidad de combinar todas estas voces, de reunir todas estas fracciones i formar un todo. Este es el oríjen de la proposicion, la cual es una reunion de voces que espresa la existencia de una cosa o un pensamiento completo, o valiéndonos de los mismos términos adoptados, la que espresa un juicio. Como en todo pensamiento completo debe haber unidad i desarrollo de unidad en pluralidad, en toda proposicion debe haber tambien una palabra que represente esta unidad, sustancia o sujeto; otras que espresen la pluralidad, las calidades, lo atribuido al sujeto; i otras finalmente que espresen el desarrollo del primer término en el segundo. Aquí tenemos las tres partes de la proposicion que reconoció Aristóteles *sujeto*, *cópula i predicado*, v. gr., *Pedro es amante*, *Pedro* el sujeto, es la cópula, i el predicado *amante*. Las terminaciones de los verbos personales envuelven la cópula i el predicado como se ve en *ama, amó*, i esta circunstancia particular ha dado lugar a los gramáticos para comprender estas dos partes bajo la palabra atributo. Esta nueva denominacion no tiene nada de reprensible, i de ella nos valdremos en los párrafos sucesivos.

§ CCXLI.

INTERJECCIONES.

Una reflexion ocurrirá i es la siguiente: ¿qué necesidad habia de entrar en este análisis menudo del pensamiento? ¿no habria mayor claridad i precision en espresarlo por una sola palabra? Esta dificultad desaparecerá atendiendo: 1.° que el número de nuestros pensamientos es infinito, i que si para cada uno de ellos se inventase una palabra distinta, el lenguaje se haria interminable: 2.° que nuestros pensamientos son combinaciones de un cierto número de elementos primitivos, i que inventando un signo para cada uno de estos elementos, era fácil imitar con los mismos signos todas las combinaciones mentales. En el lenguaje hai palabras de una significacion tan compleja como las mismas proposiciones, tales son las interjecciones o las voces que sirven para espresar los movimientos i afectos del ánimo, v. gr., *¡ah! hola, bravo, chito,* etc.; i el que pruebe a esplicar con ellas algunos pensamientos, verá la dificultad que habria para darse a entender exactamente con ellas solas u otras de igual valor. La necesidad de espresar nuestras ideas con perfeccion introdujo pues el análisis que precedió a la invencion de las palabras que representan fracciones de pensamiento, i de este mismo análisis ha resultado la proposicion i la variedad de sus formas. Para comprender mejor su mecanismo, recorramos las principales especies de las que enumeran los gramáticos.

§ CCXLII.

DIVISION DE LAS PROPOSICIONES SIMPLES I COMPUESTAS.

Las proposiciones se dividen primeramente en simples i compuestas; simple es aquella cuyo sujeto, i atributos son simples; compuesta, cuando el sujeto o el atributo son compuestos. El sujeto es simple si presenta al espíritu un ser determinado por una idea única, v. gr., *los hombres son mortales;* en efecto, *los hombres* es un sujeto determinado por la idea sola de la naturaleza especifica comun a todos los individuos de esta especie. Es compuesto cuando comprende muchas ideas a que puede convenir separadamente el mismo atributo, v. gr., *el ejercicio i la dieta son útiles para la salud;* el sujeto de esta proposicion es compuesto, porque comprende dos sujetos determinados a los que puede convenir separadamente el atributo *útil para la salud*; se puede decir, *el ejercicio es útil para la salud, la dieta es útil para la salud.* El atributo es simple cuando espresa un modo de ser del sujeto, bien sea en una o en muchas palabras; *Dios es eterno, Dios gobierna todas las partes del universo*; es compuesto, si espresa muchos modos de ser del sujeto, v. gr., *Dios es justo i omnipotente*; el atributo total es compuesto porque comprende dos modos de ser del sujeto la justicia i la omnipotencia.

§ CCXLIII.

COMPLEJAS E INCOMPLEJAS, PRINCIPALES E INCIDENTES, ABSOLULAS I RELATIVAS.

Las proposiciones son tambien complejas e incomplejas; incompleja es aquella cuyo sujeto i atributo son igualmente incomplejos; compleja si el sujeto o el atributo son complejos. El sujeto es incomplejo cuando se compone de un solo sustantivo, de un pronombre o un infinitivo, v. g., *la constancia es la virtud de las grandes almas, tu partes, yo muero*; es complejo si va acompañado de algun complemento esplicativo o determinativo; *el odio de los perversos mas honra que perjudica. Dios que es justo recompensará a los buenos i castigará a los malos.* El atributo puede ser complejo e incomplejo; es incomplejo cuando la calidad que se atribuye al sujeto está espresada por una palabra que no va acompañada de algun modificativo, *yo escribo, tu estás satisfecho*; es complejo si la palabra que espresa la calidad del sujeto va acompañada de otra que modifique su significacion, *la economia es el orijen de la independencia i liberalidad.*

Las proposiciones complejas se dividen en principales e incidentes; principal es la que enuncia lo que principalmente

se quiere dar a entender; incidente la que se añade a un miembro de la proposicion principal para determinarle o esplicarle, v. gr., *los sabios que son mas instruidos que el comun de los hombres, debieran ser tambien los mas prudentes*; *los sabios debieran ser mas prudentes que el comun de los hombres*, proposicion principal *los sabios son mas instruidos que el comun de los hombres*, proposicion incidente. Hai dos clases de proposiciones principales; *absolutas i relativas*, absoluta es la que sin el auxilio de otra proposicion enuncia un sentido completo; relativa la que tiene un sentido formado pero ligado a otra con la que forma un sentido total, v. gr., *el consejo mas sano es el seguro, el mas presto, el oportuno; el mas agradable, el fácil; el mejor el que tiene todo esto.* La última proposicion, *el mejor consejo es el que tiene todo esto*, se refiere a las anteriores con las que forma un sentido completo.

§ CCXLIV.

INCIDENTE ESPLICATIVA I DETERMINATIVA.

Las proposiciones incidentes se dividen en esplicativas i determinativas; la incidente esplicativa es la que se sujeta a un miembro de la proposicion principal para calificarle i esplicarle sin retrinjir su significacion; se la puede separar de la frase sin que la proposicion principal deje de formar un sentido completo, v. gr., *la avaricia, la envidia i la doblez, vicios que degradan a cualquier persona, son inescusables en los depositarios de la confianza pública.* Determinativa es la que se junta con algun miembro de la principal para restrinjir su significacion. En esta frase *la pasion que cubre de mayor oprobio i que recoje frutos mas amargos, es la envidia;* las proposiciones incidentes *que cubre del mayor oprobio i recoje frutos mas amargos* determina la clase de pasion de que se habla. Si se dijera *la pasion es la envidia*, la proposicion no seria la misma, porque se hablaria de la pasion en jeneral, i la proposicion resultaria falsa. Hai tambien otra diferencia entre la incidente esplicativa i la determinativa, i es que en la primera se puede poner el sujeto de la principal por sujeto de la incidente, i en la determinativa no. En el ejemplo: *la envidia, la avaricia i la doblez vicios que degradan a cualquier persona son inescusables en los depositarios de la confianza pública*: se puede decir, *la envidia, la avaricia i la doblez son inescusables en los depositarios de la confianza pública*, i en el otro, *la pasion que cubre de mayor oprobio i recoje frutos mas amargos, es la envidia;* no se puede decir la *pasion cubre del mayor oprobio i recoje los frutos mas amargos*, porque entonces se hablaria de toda pasion, i la proposicion no seria rigorosamente cierta.

§ CCXLV.

OTRA DIVISION DE LAS PROPOSICIONES.

Las proposiciones presentan ademas tres aspectos principales; pueden considerarse con relacion a la totalidad de las partes que entran en su composicion analítica, con relacion al órden sucesivo que el análisis asigna a cada una de estas partes, i con relacion al sentido particular que puede orijinarse de tal o tal disposicion. Con relacion a la totalidad de las partes que entran en la composicion analíticas, la proposicion puede ser completa o plena, e incompleta o elíptica; es completa cuando estan enunciados todos los miembros que la componen; *el corazon engaña muchas veces al entendimiento*; es elíptica cuando el sujeto o el atributo no estan espresamente enunciados i nos vemos obligados a restablecerlos para hacer el análisis, *quién ha hecho esto? mi hermano.* Esta frase presenta dos proposiciones elípticas; en la interrogativa es preciso suplir el sujeto i el atributo para hacer la proposicion completa, *quién es el que ha hecho esto?* por la elipsis se ha suprimido toda la proposicion principal, pero la incidente *ha hecho esto* enuncia suficientemente la elipsis, i se suplen sin dificultad las palabras suprimidas. En la respuesta a esta pregunta se suplen del mismo modo las palabras *ha hecho esto*–*Mi hermano*, quiere decir *mi hermano ha hecho esto. Si, no, talvez* i otras voces iguales son tambien proposiciones elípticas; *si* equivale *a lo que Ud. dice es cierto, haré lo que Ud. dice. No* quiere decir: *no es cierto lo que Ud. dice.*

Con relacion al órden sucesivo que el análisis asigna a cada parte de la proposicion, puede ser esta directa o inversa; directa cuando la construccion sigue el órden de las ideas en la operacion de juzgar, es decir, cuando al principio se espresa el sujeto i despues lo que se piensa de él o el atributo; si se invierte este órden, la proposicion se llama inversa. Ultimamente con relacion al sentido particular que se deriva de la disposicion de las partes de la proposicion puede ser esta o espositiva si espresa el enunciado de un juicio actual, imperativa si manda o prohibe, interrogativa cuando presenta una duda incertidumble o pregunta, i esclamativa si enuncia un movimiento del alma en el individuo que habla ¡*qué grande estás, qué hermoso me pareces!*

§ CCXLVI.

ORDEN DE LAS PARTES DE LA PROPOSICION.—PRIMACIA DEL SUJETO.

En todas estas proposiciones se ve que primero se espresa el sujeto o la idea fundamental, i despues el atributo o la idea

accesoria, primero el rijente i despues el rejido. Este órden no es arbitrario: las relaciones de nuestras ideas forman séries o continuaciones, pero no se nos presentan como una mera sucesion de elementos distintos; ellas forman en nuestro entendimiento otros tantos grupos o totalidades, i cuando advertimos que una idea nueva está unida con cualquiera de las que componen la série, no la consideramos unida con esta idea inmediata, sino con toda la série o conjunto. Consideramos entónces esta série como el asiento de las ideas, i siendo así es claro que al espresar la union de una nueva idea debemos espresar primero la totalidad i despues la idea que se le agrega. Por ejemplo, suponiendo que hayamos formado esta série, causa de redondo, amarillo, jugoso, etc., i despues observemos que la idea de dulce está unida con la de redondo, ésta con la de jugoso, etc., no diremos lo dulce está unido con lo jugoso, éste con lo redondo, etc., sino de un golpe, la naranja es dulce, la naranja es jugosa, etc. Casi todas las locuciones de los idiomas modernos siguen este órden, a escepcion de los casos en que se hace alguna inversion por consultar la sonoridad o enerjia de la sentencia. Los idiomas antiguos eran en esta parte mucho mas libres; las diferentes terminaciones de los sustantivos, adjetivos i verbos permitian una colocacion mas arbitraria i daban campo para atender a otras bellezas sin menoscabo de la claridad; los idiomas modernos privados de aquellos recursos tienen que sujetarse a un órden mas regular. Ejemplos de esto sobran en los clásicos latinos, tomaremos el siguiente que trae Blair en su tratado de retórica:

Extinctum Ninphœ crudeli funere Damnin flebant,

que traducido literamente al español quiere decir: *al muerto las ninfas por un cruel hado Damnis lloraban.* El que oiga esta frase castellana no la entiende fácilmente, porque no principia por el sujeto *ninfas*, porque la voz *muerto* está mui separada del sustantivo *Damnis* a quien se refiere, i en fin, porque las demas voces están colocadas en un órden inverso. Pero el que oiga el testo latino de Virjilio percibe al mismo tiempo su harmonía i su sentido, pues las diferentes terminaciones de las voces manifiestan sus relaciones, i restablecen al instante el órden gramatical. Aunque esta diferencia entre los idiomas antiguos i modernos no deja de ser notable, se puede asegurar que las reglas principales de la construccion son comunes a todas las lenguas i que deben observarse rigorosamente miéntras no haya una manifiesta necesidad de infrinjirlas i una seguridad de conservar la claridad de la espresion. Todas ellas pueden resumirse en la siguiente: *en la espresion del pensamiento debe observarse en cuanto sea posible el*

órden real de su jeneracion; es decir, que siendo el sujeto la espresion del ser o de la causa que existe por sí, i el atributo la de las calidades del sujeto, i no pudiendo concebirse la calidad sino en el ser, debe indicarse primero el sujeto que espresa la existencia real o absoluta, i despues el atributo que espresa la existencia eventual o relativa; que por el mismo principio debe colocarse primero el sustantivo i despues el adjetivo i verbo que lo califican, primero el verbo i despues el adverbio; i que las preposiciones, conjunciones i demas voces conexivas deben ocupar el puesto que les señala su oficio, o el medio entre las voces que ligan. Para comprender mejor la regla i familiarizarnos con las escepciones examinaremos las combinaciones mas comunes.

§ CCXLVII.

ORDENACION DE LAS PARTES DEL SUJETO.

El sujeto puede ser un solo sustantivo i entónces debe preceder al atributo; sin embargo, ocurren con frecuencia muchos casos en que se sigue un órden inverso. *Juan ha muerto*; *ha muerto Juan*; en la interrogativa se coloca por lo regular en pos del verbo; *¿marchó Juan a Valparaiso? volvió Juan con la respuesta?*

Cuando el sujeto se compone de un sustantivo i un adjetivo, puede éste anteponerse o posponerse al sustantivo sin cortar la relacion de las ideas; *aquel feliz dia, aquel dia feliz.* Esta regla tiene tambien sus escepciones; en muchas lenguas se encuentran adjetivos que ocupan un lugar determinado sea para espresar con estas diversas posiciones, ideas tambien diversas. *Pedro es un pobre escritor*, *Pedro es un escritor pobre*; *cierta señal, señal cierta*; sea para espresar una calidad esencial del objeto, *amarga adelfa, duro hierro*; sea por consultar la harmonia, o finalmente, por la costumbre como en los adjetivos *cuanto, mucho, poco*, que se anteponen al sustantivo, *¿cuántas personas has visto? ¿Mucho dinero te han dado?*

§ CCXLVIII.

CONTINUACION DEL ARTICULO ANTERIOR.

Si el sustantivo se halla modificado por otro precedido de preposicion i tomado en un sentido vago debe anteponerse al modificativo; *el hombre de mérito prefiere la estimacion de sus compatriotas a los favores de la suerte.* Sonaria mal si se dijera: *de mérito el hombre;* no obstante en la poesía castellana suele usarse de esta inversion. Rioja dijo:

Aqui de Elio Adriano
De Teodosio divino

De Silio peregrino
Rodaron *de marfil i oro* las cunas.

Si el modificativo tiene un sentido determinado, puede anteponerse al sustantivo, v. gr., *los favores de la suerte, de la suerte los favores.* La combinacion de los sustantivos con los adjetivos i otros sustantivos ligados por preposicion, da lugar a cuatro construcciones diversas: *la constancia heroica de San Pablo; la heroica constancia de San Pablo; de San Pablo la constancia heroica; de San Pablo la heroica constancia.*

Cuando los modificativos son muchos adjetivos i ademas un sustantivo precedido de preposicion, no deben interpolarse los adjetivos entre el primer sustantivo i el que le modifica, porque entónces no es tan perceptible la relacion Se dice: *el sabio, profundo i delicado escritor de la vida de Agripa,* i no *el escritor sabio, profundo i delicado de la vida de Agripa.* Hai algunas inversiones en que puede introducirse con facilidad un sentido equívoco, v. gr., *la planta hermosa i pintoresca de la ciudad*; *la planta de la ciudad hermosa i pintoresca.* La primera construccion presenta un sentido claro; en la segunda no se sabe si las voces *hermosa i pintoresca* califican a *ciudad o a planta de la ciudad.* Por último, si el sujeto es un sustantivo seguido de una proposicion incidente, o un verbo i su réjimen, deben colocarse las palabras segun las reglas que vamos a esponer.

§ CCXLIX.

ORDENACION DE LAS PARTES DEL ATRIBUTO.

El atributo puede componerse de un verbo; *Pedro duerme,* i de un verbo i un sustantivo, *yo estudio la leccion, tu rejistras el libro*; en estos casos debe construirse como lo indican los ejemplos, aunque algunas veces se permite la inversion i se coloca el sustantivo ántes del verbo. *Pedro que arrostra la muerte, o Pedro que la muerte arrostra.* Munarriz tradujo el *justum et tenacem* de Horacio en estos términos:

Al constante varon íntegro i justo,
Ni el furor de la plebe amotinada,
Ni la cara indignada
Del tirano feroz imprimen susto.

El atributo puede tambien componerse de un verbo, adverbio i sustantivo, *Juan oye atentamente al maestro i aprende bien la leccion*; en este caso el adverbio debe colocarse inmediatamente despues del verbo. Pero esta regla no deja de tener sus escepciones; cuando el adverbio espresa circunstancias de tiempo, lugar i órden, o el grado de seguridad con que se juzga, puede colocarse de varios modos; así se dice: *ayer estuve en Santiago*; *estuve ayer en Santiago*; *allí estuve yo tambien; yo*

tambien estuve allí; *indudablemente se marchó*, *se marchó indudablemente*. Si el adverbio es de cantidad i califica al adjetivo, debe anteponerse, *mas valiente*, *mui rico;* si de modo, puede anteponerse o posponerse, *esa obra está escrita excelentemente*; *esa obra está excelentemente escrita*.

§. CCL.

CONTINUACION DE LO MISMO.

Cuando en la composicion del atributo entra un sustantivo precedido de una preposicion, pueden presentarse tres casos: 1.° calificando al verbo en los tiempos simples: 2.° calificándole en los compuestos: 3.° calificando a un adjetivo. En el primer caso puede anteponerse o posponerse; *le acometió con el mayor furor*, *con tal furor le acometió*, *que cayendo sobre él*, *le hizo pedazos*; pero es de advertir que esta inversion tiene mas lugar en la poesía que en la prosa. En el segundo, no debe interpolarse entre el auxiliar i el participio; se dice: *nos ha recibido con afabilidad*, i de ninguna manera *nos ha con afabilidad recibido*. La razon es porque el auxiliar i el participio no forman mas que un solo verbo, i el sustantivo con preposicion hace veces de adverbio; colocado éste ántes o despues del auxiliar i participio, está en el lugar que le señalan las reglas, pero interpolado entre los dos destruye su relacion. En el tercer caso debe colocarse inmediatamente despues del adjetivo, v. gr., *valiente sin temeridad*, i no *sin temeridad valiente*. Esta última regla no tiene lugar en la poesía.

El atributo puede componerse tambien de un verbo ligado con dos sustantivos por la relacion de término i objeto, v. gr., *preparo la comida para Pedro*. En este caso debe colocarse primero el objeto de la accion i despues el término, porque este es el órden en que se ligan las ideas, como se verá observando que si se dice *preparo*, se preguntará *qué cosa?* Si se responde *la comida*, se replicará *para quien?* i se responderá *para Pedro*. Algunas veces el término es mas simple que el objeto, i entónces para conservar mejor la union de las ideas, debe hacerse una inversion i posponerse el objeto, v. gr., *cedo todos los libros que tengo en mi cuarto a mi hermano*, esta locucion seria viciosa porque el término *hermano* está mui distante del verbo i se dirá mejor: *cedo a mi hermano todos los libros que tengo en mi cuarto*. Otras veces suele ponerse el término a la cabeza de la proposicion, v. gr., *a los ojos del necio el universo es el cuadro de la confusion o la sombra de la nada; a los del sabio es el espejo que refleja la imájen del Omnipotente.*

§ CCLI.

ÓRDEN DE LAS PARTES DE LA PROPOSICION EN ESPRESIONES COMPLICADAS.

Cuando en la proposicion entran el objeto i el término, la espresion del pensamiento es completa, pero en ocasiones entran ademas otras circunstancias, como el fin, los medios, que hacen variar el órden de las palabras. Si entra una sóla de estas circunstancias, debe espresarse al último, v. gr., *remito a mi hermano una libranza por el correo.* Añadiendo *para la compra de unos libros* se agrega otra circunstancia que tambien se halla unida con el verbo, i que no debe colocarse tan léjos que quede aislada; por esta razon debe decirse: *por el correo remito a mi hermano una libranza para la compra de unos libros; o para la compra de unos libros remito a mi hermano una libranza por el correo.* Si todavia se agrega otra circunstancia mas, i se dice: *con el mayor gusto remito por el correo a mi hermano una libranza para la compra de unos libros,* quedará la proposicion confusa, porque el entendimiento no puede abrazar a un tiempo tantas relaciones. De lo que deduciremos esta regla; el verbo no debe tener en pos de sí mas que tres relaciones; si se presenta otra debe colocarse a la cabeza de la proposicion. Sucede muchas veces que puede colocarse al principio la espresion de la circunstancia particular, aunque no haya en la sentencia mas que una sola, v. gr., *el azul, el rojo, el verde, el índigo, el violado entran en la composicion de cada ramo de luz; o en la composicion de cada ramo de luz entran el rojo, el azul, el verde, el índigo, el violado.* Por último, se advierte que las circunstancias de que habla la regla, son de distinta especie, porque si pertenecen a una misma, pueden colocarse unas en pos de otras sin que la proposicion pierda su claridad.

§ CCLII.

ÓRDEN DE LAS PROPOSICIONES LIGADAS POR JERUNDIOS O CONJUNCIONES.

Cuando el objeto, el término, los medios o el motivo de la accion es otro verbo, v. gr., *dicen que Pedro murió*; *te doi este vestido para que te lo pongas mañana*, debe colocarse en el mismo lugar que hemos señalado para estas circunstancias, atendiendo siempre a que se conserve la rigurosa union de las ideas. Las proposiciones que espresan estas circunstancias se llaman subordinadas, porque su sentido depende de la otra llamada principal. A esta clase pertenecen tambien las que estan ligadas con otras por medio de los jerundios, v. gr., *conociendo el*

malo la incertidumbre i brevedad de la vida, i no poniendo término a sus demasias ni sintiéndose nunca satisfecho, aprovechemos, dice, la ocasion que se nos presenta, coronémonos de rosas antes que se marchiten, embriaguemos nuestra alma en un océano de placeres. Estas proposiciones se construyen a veces siguiendo el órden directo. *El espíritu de partido conoce tan bien su propia deformidad, que siempre se cubre con la máscara del patriotismo:* otras veces segun el órden inverso; *cuando nos empeñamos con seriedad en correjir nuestros defectos, lo conseguimos indudablemente.* Las primeras deben construirse de modo que inmediatamente que se llegue a la subordinada, se conozca la principal a que se refiere, i las segundas de manera que cuando se llegue a la principal, se vea que a ellas se refiere la subordinada. Esto se consigue no subordinando muchas proposiciones a la principal. *Avisé a Pedro que el maestro habia dicho que debiamos traer la misma leccion de ayer.* Mas embarazosa que esta es la siguiente frase de Nicole: *la voluntad de Dios siendo siempre justa i santa, es siempre digna de sumision i de amor, aunque sus efectos sean mui duros i penosos, pues solo las almas injustas pueden quejarse de su justicia.* Para evitar este defecto, se debe suprimir la conjuncion i hacer de la subordinada otra proposicion principal. La frase de Nicole quedaria mejor en estos términos: *la voluntad de Dios es siempre digna de sumision i de amor aunque sus efectos sean duros i penosos. Solamente las almas injustas pueden quejarse de su justicia.*

§ CCLIII.

REGLAS SOBRE LA COLOCACION DE LAS PROPOSICIONES INCIDENTES.

En el sujeto i atributo puede entrar una proposicion incidente i es preciso dar algunas reglas sobre su colocacion. La mas jeneral i que comprende a todas, es que dicha proposicion debe colocarse inmediatamente despues de las palabras que califica, bien sean estas un solo sustantivo, un sustantivo i un adjetivo, o dos sustantivos ligados por una proposicion: *el libro que me regaló Juan; el periódico ministerial que está sobre la mesa; el cuaderno de gramática que estoi escribiendo.* En este último caso no es siempre fácil conocer el sustantivo a que se refiere el conjuntivo; *estoi escribiendo el cuaderno de gramática jeneral que compondrá la tercera parte de esta obra*; aqui las palabras *gramática jeneral* determinan la especie *de cuaderno,* i la atencion no se fija en ellas, sino que sube hasta el sustantivo cuaderno a quien se refiere la proposicion incidente. Pero si se dice: *estoi escribiendo la tercera parte de la obra que destino para la enseñanza de mis alumnos,* el *que* no se refiere a *tercera parte* sino a *obra,* porque espera algun modificativo que le acabe de determinar. La frase *la obra de Ciceron que está en mis estantes* es mui correcta, porque se ve que la palabra Ciceron se

halla aquí para modificar el sustantivo *obra. La obra del célebre consul que sofocó la conspiracion de Catilina*, es tambien una frase correcta, porque las voces *célebre consul* no están bien determinadas, i la proposicion incidente es la que las especifica. De donde deduciremos esta regla: que el conjuntivo debe referirse al sustantivo mas remoto siempre que el último sustantivo no necesita de modificacion i solo esté empleado para calificar al primero.

Muchas proposiciones incidentes pueden referirse a un solo sustantivo, pero si en un mismo período se amontonan muchos sustantivos i tambien muchos conjuntivos, la construccion queda defectuosa. *Es preciso conducirse por las luces de la fe que nos enseña que la insensibilidad es un mal gravísimo que nos debe hacer temer las amenazas que Dios ha hecho a las almas que no le temen.* En este ejemplo la atencion se desvia del punto de que ha partido, i, despues no sabe donde se halla. En efecto, el primer *que* se refiere a *luces*, el segundo a *mal gravísimo*, el tercero a *amenazas* i el cuarto a *alma*. El vicio es todavia mayor cuando los conjuntivos se refieren ya al último sustantivo, ya a un sustantivo mas remoto *¿quién no creeria que aquellos a quienes Dios ha comunicado unas luces tan puras, a quienes ha descubierto el secreto de su destino i la eternidad de miseria o felicidad que les aguarda, que tienen el espíritu lleno de estos grandes i espantosos objetos, que han preferido a Dios a todas las cosas, quién no creeria, digo; que ellos son incapaces de interesarse en las bagatelas de este mundo?* Estas diversas relaciones de los conjuntivos sino hacen equívoca la frase, embarazan por lo ménos su construccion.

§ CCLIV.

RELACIONES DIVERSAS DE LAS PROPOSICIONES.

Las proposiciones compuestas de estos diferentes sujetos o atributos se ligan de diversos modos; por la gradacion, la oposicion, las conjunciones, o porque se esplican unas a otras. Por la gradacion; *el alma fija la atencion en sus diversos estados o modificaciones, los distingue unos de otros, reconoce el órden de su sucesion, esto es, los une o los separa, en suma, el alma piensa.* Por la gradacion i las conjunciones; Scipion, el Africano, obligado a justificarse del crímen de peculado, habló al pueblo romano en estos términos; *en este dia vencí a Anibal i sometí a Cártago, vamos pues a dar gracias a los dioses por la victoria.* Por la oposicion; *el vulgo ve lo que cree; el sabio cree lo que ve.* Por la oposicion i las conjunciones; un rei de los Escitas decia a Filipo, rei de Macedonia: *tus soldados saben combatir a los hombres, pero los mios saben vencer el hambre i la sed.* Hai frases que se esplican unas a otras: *ninguna cosa se parece mas a las plantas que ciertos animales; i ninguna cosa se parece mas*

a los animales que ciertas plantas; *hai cuerpos orgánicos que ápenas se diferencian de los cuerpos brutos*. Algunas veces se comprenden muchas frases en una sola. *Es el buen cristiano el varon mas amable, justo i feliz*; *sin el menor orgullo se cree unido a Dios, i sin degradarse ni mentir, se llama polvo i ceniza, i aun se compara al gusano de la tierra.*

§ CCLV.

RELACION FORMADA POR IDEAS ACCESORIAS.

Ultimamente las proposiciones se ligan entre sí por ciertas ideas accesorias, o ciertos anillos intermedios que forman de ellas una relacion mas compuesta, cuya espresion se llama período. Los autores que tratan del arte de escribir no señalan una regla fija acerca de la cantidad de estas ideas, creyendo indiferente emplear mas o ménos, i a lo sumo que deben mezclarse los períodos largos i los breves para evitar la uniformidad. Esta regla es mui inexacta; hai períodos largos i breves que son defectuosos, como tambien hai períodos largos i breves que son un modelo de construccion. Veamos en qué consiste esta diferencia i examinemos algunos ejemplos: *El mismo Dios que ha formado la concatenacion del universo, i que omnipotente por sí mismo ha querido para establecer el órden, que las partes de tan gran todo dependiesen unas de otras*; *este mismo Dios ha querido tambien que las cosas humanas tuvieran en su curso un justo enlace i regladas proporciones*; *quiero decir que los hombres i las nacionee han tenido la habilidad i dotes que exijia la elevacion a que estaban destinados, i que esceptuando ciertos sucesos estraordinarios en que Dios ha querido manifestar su diestra sola, no ha habido acontecimiento grande que no haya tenido sus causas en los siglos anteriores.*

Nadie negará que este período es hermoso, i que sin embargo de su complicacion se desenvuelve con la mayor facilidad i presenta al entendimiento una série de ideas bien ligadas que componen un solo pensamiento, a saber, que *todo lo que ha sucedido estaba preparado en los siglos anteriores*. En efecto, el primer miembro del período modifica la idea de Dios i le presenta como ordenador del universo, por consiguiente del hombre i del curso de las cosas humanas: el segundo presenta este mismo curso verificándose en virtud de las calidades que Dios como ordenador ha dado a los hombres i a las naciones i que son proporcionadas a la elevacion a que estan destinados. I el tercero concluye con el desarrollo del pensamiento principal i con la escepcion de los sucesos estraordinarios que es preciso agregar para que el pensamiento sea verdadero i que está íntimamente enlazada con las ideas espuestas en el primer miembro del período.

§ CCLVI.

FORMACION DE LOS PERÍODOS I SU ESTENSION.

El mismo autor se esplica en otra parte en estos términos: "*Los Ejipcios son los primeros que han conocido las reglas del buen gobierno. Esta nacion grave i séria conoció desde luego que el objeto de la política era la satisfaccion de las necesidades comunes i la felicidad de los pueblos. El temperamento del pais siempre uniforme mantenia los hábitos de una útil i constante laboriosidad. Como la virtud es el fundamento de toda asociacion humana, ellos la han cuidadosamente cultivado. Su principal virtud ha sido el reconocimiento, i la gloria que se les ha dado de ser los mas reconocidos de los hombres, manifiesta que eran tambien los mas sociables.*" Estas proposiciones no pudieran reunirse en una sola, sin perder su claridad. Antonio Perez, en una carta a un amigo suyo se esplica de este modo: "Puede hablar así i ser creido quien viendo desde mozo a mi padre i a sus amigos en lo alto de las cortes, las comenzó a temer, i las deseó huir, i salir de la nave aun no bien metido el pié en ella, i quien oyó un dia discurrir entre otros al príncipe Rui Gomez de la fortuna i de sus favores." Aquí se mezclan muchos objetos i personas, i la sentencia es oscura, pero reparemos que fuera de este defecto tiene otro mas grave, i es que las ideas accesorias no están bien trabadas, ni conspiran al desarrollo del pensamiento principal. El ver a su padre i a sus amigos en lo alto de las cortes no tiene la menor analojía con el temor de las mismas, a no ser la palabra *alto* que parece significar la proximidad de un precipicio; pero esto es una metáfora i no mui ligada con la idea del temor, pues podemos hallarnos en una altura sin estar cerca del precipicio. En segundo lugar, despues de la idea temer las cortes i huirlas, nos la repite presentando a las cortes como una nave, i al que habla como saliendo aun no bien metido el pié en ella. Esto es un conjunto de cosas inconexas i en las que apénas se descubre una relacion lejana con el pensamiento principal. Igual cosa hubiera sucedido con el trozo anterior, si en lugar de dividirlo en varios períodos, se lo hubiera fundido en uno solo, pues en él hai varios pensamientos capitales, a saber; el conocimiento que tenian los Ejipcios de la política; el influjo del temperamento en el carácter de los espíritus; el cultivo de la virtud por los mismos Ejipcios especialmente del reconocimiento; la relacion que este tiene con la sociabilidad. Por el contrario, el primer trozo aunque compuesto de muchos miembros que espresan ideas distintas, está perfectamente construido en una sentencia, porque todas estas ideas componen una sola, a saber, que *todos los acontecimientos humanos estaban preparados en los siglos anteriores*. De lo que inferimos: 1.ª que la espresion de los

pensamientos debe dividirse en tantos períodos, cuantas sean las ideas principales; mas claro, que cada relacion principal pide un período separado: 2.° que en cada período deben entrar tantas ideas accesorias, cuantas sean necesarias para espresar con claridad la relacion, debiendo desecharse lo demas como superfluo.

§ CCLVII.

FORMACION DEL DISCURSO O RAZONAMIENTO.—EJEMPLO TOMADO DE CERVANTES.

Así como las proposiciones simples, incidentes i subordinadas componen la relacion total del período, así tambien los diferentes períodos constituyen las partes de otra relacion mas complicada que se llama discurso. Las relaciones de estas mismas partes se espresan por conjunciones, por el órden en que se colocan estas partes, i casi siempre por ideas accesorias. Estas como dice Condillac son la trama que pasando por la cadena de los períodos, forma el tejido del discurso. Su uso es tan necesario, que de él pende la mayor o menor solidez de la oracion i el desarrollo mas o ménos claro del pensamiento. Veamos algunos ejemplos.-Cervantes pone en boca de don Quijote esta pintura de la felicidad i simplicidad de la edad de oro. "Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes; a nadie le era necesario, para alcanzar su ordinario sustento, tomar otro trabajo que alzar la mano i alcanzarle de las robustas encinas que liberalmente les estaban convidando con su dulce i sazonado fruto. Las claras fuentes i los corrientes rios en magnífica abundancia les ofrecian sabrosas i trasparentes aguas. En las quiebras de las peñas i en los huecos de los árboles formaban su república las solícitas i discretas abejas, ofreciendo a cualquiera mano, sin interes alguno, la fertil cosecha de su dulcísimo trabajo. Los valientes alcornoques despedian de sí, sin otro artificio que el de su cortesía, sus anchas i livianas cortezas con que se comenzaron a cubrir las casas sobre rústicas estacas sustentadas. Todo era paz entónces, todo amistad, todo concordia; aun no se habia atrevido la pesada reja del corbo arado a abrir ni visitar las entrañas piadosas de nuestra primera madre, que ella sin ser forzada, ofrecia por todas las partes de su fértil i espacioso seno, lo que pudiese hartar, sustentar i deleitar a los hijos que entónces la poseian." Este es un cuadro acabado cuyas partes todas se sostienen mútuamente, i de ellas resulta como pensamiento capital que la primitiva edad del hombre fué un estado de perfecta holganza i paz. No hai idea estraña al objeto del discurso. Entre las circunstancias particulares que en él se tocan, es de notarse la del trabajo de las abejas en las quiebras de las peñas i los huecos de los árboles

que nos recuerda los hermosos versos de Virjilio en su églogа primera:

Hinc tibi quæ semper vicino ab limite sepes
Hiblæis apibus florem de pasta salicti;
Sæpe levi somnum suadebit inire susurro.

§ CCLVIII.

OTRO EJEMPLO DE FRAI LUIS DE LEON.

Veamos otro ejemplo.—Frai Luis de Leon manifiesta la facilidad con que Dios derriba a los poderosos que viven olvidados de su providencia, i dice así: *Ordinariamente derrueca Dios estas cabezas sin parecer que pone en ellas su mano, i ciertamente sin hacer prueba de su estraordinario poder, i las mas veces lo hace con sus mismos consejos i hechos, i con lo que mas se pertrechan i piensan valer. El uno viene a caer por el amigo que favoreció sin justicia; al otro sus mismas riquezas que allegó codicioso para su defensa, le entregan al poder de la envidia; el otro que llegaba sin oposicion a la cumbre, halló en el alto grado donde subia, quien le enviase deshecho al suelo. Porque no es honra de Dios luchar a brazo partido con sus enemigos, ni salir al campo con ellos; dálos a sus esclavos, a ellos mismos, a sus pasiones; con sus obras los deshace, i con sus apoyos los derriba, i con sus mismas armas los vence. I así vénse heridos i no saben de donde les vino el golpe, i derruécalos Dios i no ven contra sí otras manos enemigas sino las suyas.*

Este discurso presenta un pensamiento principal desenvuelto en todas sus partes. En el primer período se enuncia simplemente que Dios derrueca a los poderosos sin parecer que pone en ellos su mano. El segundo prueba esto con el testimonio de la esperiencia, i para hacerlo mas palpable, se enumeran las clases de estos poderosos heridos por el brazo de Dios. El tercero da la razon de esto, a saber, que, no es honra de Dios luchar a brazo partido con sus enemigos, sino entregarlos a sus esclavos, a ellos mismos i a sus pasiones. El cuarto es una deduccion del tercero, pues si los poderosos son castigados por sí mismos i sus pasiones, se ven heridos sin saber de donde les vino el golpe; i esta deduccion remata el desarrollo del pensamiento principal, es decir, la ruina de los poderosos por la voluntad de Dios sin parecer que en ellos pone su mano, ni que hace prueba de su estraordinario poder. Las ideas accesorias son las mas propias para confirmar i aclarar la trabazon de las principales. En el primer período vienen las palabras *derrueca cabezas*, para que aparezca mayor el contraste entre los poderosos del mundo i Dios; continua despues con estas otras *sin parecer que pone en ellas su mano*, espresion valentísima i que pinta la superioridad del poder invisible i absoluto de

Dios; por último, añade en confirmacion de esto mismo, que Dios lo hace, no con fuerzas estrañas a las de los mismos hombres, sino *con los mismos consejos i hechos* de los poderosos *i con lo que mas se pertrechan i piensan valer*. En el segundo presenta al poderoso derribado *por un amigo* i por aquel a quien favoreció sin justicia i con el que de consiguiente esperaba valer; le presenta allegando codicioso para su defensa, riquezas que por otra parte exitan la envidia *i le entregan* al poder de esta pasion, i le presenta llegando a la cumbre sin oposicion, donde esperaba verse en toda seguridad, i donde halla, no estorbos que le atajen, sino uno *que le envia deshecho al suelo*. En el tercero son notable las espresiones *luchar a brazo partido, i salir al campo*, que continuan aclarando la superioridad del poder divino, i sobre todo la hermosa antítesis que lo cierra: *con sus obras los deshace, i con sus apoyos los derriba, i con sus mismas armas los vence*. El último período remata el cuadro con la valiente pincelada de presentar al *poderoso herido i sin saber de donde le vino el golpe, derrocado* mirando en torno de sí *i no viendo otras manos enemigas sino las propias.*

§ CCLIX.

DOS PROCEDIMIENTOS EN EL DISCURSOS: SINTÉTICO I ANALÍTICO.

Estos discursos presentan en sus diferentes períodos una série de ideas ligadas por relaciones esenciales i accesorias. Ambos tienen unidad i espresan un mismo pensamiento, pues en todas las partes del primero aparece esta verdad: en el siglo de oro todo era felicidad i paz, i en las del segundo esta otra: Dios sin manifestar su poder derrueca a los poderosos olvidados de sí mismos. Pero en ellos es diversa la marcha del entendimiento. El primero es una reseña de las partes que componen un todo, i una atribucion al todo de lo que conviene a cada una de sus partes; el otro es la enunciacion de un todo i el desarrollo sucesivo de las ideas que entran en su composicion; el primero es la descripcion, la induccion; el segundo un raciocinio segun el método sintético en que cada desarrollo de la unidad prepara otro nuevo, hasta que se llega al último. Ambos son ejemplares de los que ordinariamente suelen hacerse i de la forma mas elevada o el último desarrollo del pensamiento.

§ CCLX.

VALOR DE LAS SIMPLES VOCES.—DE LOS PERÍODOS I LOS DISCURSOS.—COMO LAS LENGUAS SON OTROS TANTOS MÉTODOS ANALÍTICOS.

Infiérese de lo dicho que nuestros pensamientos se espre-

san por simples voces, a saber, el sustantivo, adjetivo, verbo, etc., i por los conjuntos de estas mismas voces llamados proposiciones, períodos i discursos; que las palabras representan ideas solas i partes de relacion; las proposiciones, las relaciones completas; los períodos, relaciones mas complicadas, i los discursos, las de mayor estension i variedad. Las simples palabras son el fundamento de estas espresiones, i aun podemos asegurar que sin ellas no solamente no se habrian inventado las proposiciones, i períodos, etc., sino tambien que ni aun se habrian concebido las relaciones que espresan. Ya hemos demostrado que las simples voces sirven para conservar las ideas en la memoria, que sin ellas seria mui reducido el número de las ideas aun el de las individuales, i siendo asi es claro que sin dichas palabras era imposible concebir las relaciones, pues para ello es preciso tener presente las mismas ideas en que se hallan. Ademas, las relaciones no pueden considerarse solas, como una sensacion o cualquiera otra modificacion del alma. Son inseparables de las mismas ideas i solo se deducen de ellas por la abstraccion. Sino hai un signo que les sirva de apoyo i las presente desnudas al entendimiento, o este no las concibe, o se desvanecen al instante despues de concebidas. Por esta razon dijimos que se inventaron los verbos, activos i pasivos que espresan las relaciones *in concreto*, i el verbo ser que las espresa *in abstracto*.

Si las simples voces son necesarias para formar las primeras relaciones, con mayor razon deben serlo para las que espresan los períodos i los discursos. Notemos sin embargo que si son necesarias para formar estas relaciones, no lo son menos para recorrerlas sucesivamente, i que si nos ayudan a formar una série o conjunto, nos sirven asimismo para dividir esta misma série en todas las partes que la componen. En efecto, cuando meditamos en cualquier asunto, nuestras ideas se presentan agrupadas i como formando diversas totalidades, pero con el auxilio de los signos podemos fijar cada uno de estos grupos, examinarlos parte por parte i considerarlos en toda su estension i relaciones. El lenguaje representa todos estos actos como lo hemos visto en los dos discursos que anteceden, pero en ambos se espresan las ideas en un órden sucesivo, i esto es lo que ha hecho decir a Condillac que las lenguas son otros tantos métodos analíticos. Nosotros sin aprobar ni reprobar esta espresion, diremos solamente que los signos son instrumentos necesarios para pensar i que en su invencion i su cultura se halla diseñada la marcha del espíritu humano i la série mas o menos interrumpida de sus progresos.

§ CCLXI.

INVENCION DEL LENGUAJE.—INTERJECIONES.—PRIMERA FORMA DE LA PROPOSICION.—SUSTANTIVO I VERBO.

Esta última verdad nos allanará el camino para bosquejar la historia del orijen i progresos del lenguaje. En efecto, si la cultura de los signos sigue constantemente a la de las ideas, el cuadro de su invencion se refundirá en el que represente el desarrollo de la intelijencia, i será al mismo tiempo una copia animada i fiel. Ambos se corresponden, i el estudio de uno i otro aunque meramente conjetural sirve para fijar la estadística del espíritu humano i las leyes a que está sujeto el ejercicio reglado de sus facultades. Por este motivo será siempre del mayor interes, i tendrá cabida en cualquier tratado psicolójico o filolójico. No hemos querido por esto omitirlo i ya que no podemos detenernos en él como corresponde sin entrar en los pormenores de la erudicion i exeder los límites de este tratado, nos contentaremos siquiera con trazar algunas líneas.

Adan fué el inventor del lenguaje i formó un solo idioma. Este es un hecho que consta de la Sagrada Escritura i que han confirmado el estudio de los radicales de todas las lenguas i los monumentos mas antiguos de la tradicion. Pero no hablamos de este caso i mucho menos de la fábula que forjaron los filósofos del pasado siglo, suponiendo al lenguaje mera invencion humana, tratamos primeramente del modo como lo forman los niños, sordos-mudos, estranjeros, advenedizos i cualquiera otra persona que tiene que correr la misma senda i vencer las mismas dificultades. En segundo lugar estendemos esta consideracion a los hijos i descendientes de Adan que aprendieron sin duda los primeros rudimentos, pero que continuaron su elaboracion, ya aumentando el caudal recibido, ya variando las formas segun lo exijian la necesidad i accidentes peculiares de su vida. Resultado de esta lijera ojeada será la revista i esclarecimiento de lo dicho en la presente seccion i el complemento de la teoria de los signos. Entremos pues en materia i veamos lo que sobre ello podemos rastrear con el auxilio de la esperiencia i la luz de la analojía.

Un niño que ignora todavia el lenguaje articulado manifiesta sus ideas por gritos, jestos u otras señales; lo mismo sucede a un hombre que no posee el idioma de los individuos con quienes desea esplicarse; de lo que resulta que los primeros elementos del habla debieron ser las interjeciones. Con un lenguaje tan reducido debia ser mui oscura la espresion de las deas; por ejemplo, la palabra *ah!* pronunciada en un tono lastimero indicaría el dolor que sufria una persona i no cual seria esta, o si se referia al mismo que lanzaba el grito, no

habia palabra alguna para significar que era otro el paciente. Para especificar estas circunstancias se inventaron los sustantivos relativos *yo*, *tu*, *él*, i se agregaron a las interjeciones. *Yo ah!* espresaba con claridad que la persona que hablaba tenia un dolor, *tu ah!* que lo tenia la persona a quien se hablaba, *el ah!* que lo tenia un tercero. Este fué el primer análisis del pensamiento, i él preparó la invencion de los demas signos que espresan nuestras ideas en su totalidad i perfeccion. Pero, la invencion de estas palabras solo satisfacia las necesidades mas urjentes; se tendria muchas veces que hablar de diversos objetos i la espresion *el*, *o aquel*, no podia servir para especificarlos. Se sintió pues la necesidad de aumentar el caudal de las voces primitivas i se inventaron los sustantivos absolutos. Entonces pudo variarse la espresion i designarse el pensamiento con mas claridad. Se colocó el sustantivo antes de la interjecion, i de este modo se dió a entender el objeto de que se hablaba i la accion o propiedad del mismo objeto. Por ejemplo, suponiendo que la interjecion *ah!* pronunciada en un tono fuerte estuviera destinada a representar la accion del ataque, bastaba decir *leon ha*, *tigre ha*, *caballo ha!* para significar que el leon, el tigre o el caballo, etc., tiene, tuvo, o tendrá la accion de acometer. Podemos confirmar esta conjetura observando lo que pasa en los niños luego que comienzan a hablar. Si ellos quieren espresan la ira, el gozo, la amenaza, repiten primero el nombre de la persona a quien hablan o el de sus padres, i en seguida pronuncian la interjecion con que acostumbran espresar sus afectos, o por la inversa, pronuncian primero la interjecion i despues el sustantivo.

Fácil es advertir, que si la necesidad de indicar los sujetos de la accion fué el oríjen de los sustantivos, la significacion vaga de las interjeciones, i la necesidad consiguiente de especificar las acciones debió ser el orijen de la invencion de los verbos. No hai duda, por numerosas que sean las inflexiones de la voz llamadas interjeciones, no podian alcanzar a la cantidad de acciones que era preciso espresar. El único partido que se presentaba, era combinar estas diversas inflexiones i agregarles las articulaciones necesarias para facilitar la pronunciacion i que imitasen en lo posible el sonido de las acciones que se queria espresar i en lugar de *ah! oh! ha!* se diria *atacar*, *bramar*, *rujir*, *romper*, *trotar*, *correr*, *gritar*, *llorar*, etc. Este nuevo progreso dió oríjen a combinaciones mas determinadas i claras, i asi como la simple interjecion se convirtió en *yo ah! tu ah! el ah!* i estas en *leon ha*, *toro ha*, etc., asi estas últimas sirvieron para formar las combinaciones *toro bramar*, *leon rujir*, *leon atacar*, etc., desenvolviéndose cada vez mas el pensamiento i espresándose con otra claridad el desarrollo de la unidad en pluralidad. Cuando un estranjero co-

mienza a aprender prácticamente un idioma, se hace cargo primeramente de los sustantivos i verbos, i luego que posee un número determinado de ellos, se espresa en esta misma forma, *yo no querer, yo no acompañar, yo dormir*, etc., lo mismo poco mas o ménos debió suceder en la invencion del lenguaje. De las combinaciones *leon atacar, caballo correr*, a estas otras, *leon atacar Pedro, caballo correr prado*, no habia mas que un solo paso, pues bastaba agregar al verbo el sustantivo que espresaba el objeto de la accion, i por lo mismo esta segunda forma del pensamiento debió seguir necesariamente a la primera. Con ella acabó de desenvolverse la proposicion, i el lenguaje pudo satisfacer las primeras necesidades intelectuales.

§ CCLXII.

VARIACIONES DEL SUSTANTIVO.

En esta forma debió conservarse por algun tiempo hasta que los nuevos conocimientos que iban enriqueciendo la intelijencia, introdujeron nuevas necesidades i dieron lugar a otras invenciones. Los primeros sustantivos representarian objetos individuales, pero la multitud de seres de la misma especie que debieron descubrirse, orijinó la necesidad de distinguir el uno de los muchos, i esta se satisfizo haciendo al nombre una pequeña variacion en sus finales, reservando la primera terminacion para indicar lo uno o singular, i la nueva para el plural. Esta misma circunstancia hizo que los nombres pasaran de su significacion individual a la específica, es decir, que el sustantivo que antes designaba el primer individuo, espresase despues toda la especie. Notando en seguida los dos sexos de las especies animadas i lo importante que era fijar esta diferencia, se hizo variar al sustantivo la terminacion, se destinó una para significar el macho i otra la hembra. Por último, advirtiendo que estos i los demas objetos de la naturaleza estaban ligados por ciertas relaciones particulares como la de posesion entre libro i Pedro, la de ajente i paciente i otras semejantes, se trató de espresar esta circunstancias, i para ello se echó mano del mismo medio que ya se habia adoptado; se variaron las finales, i se formó la declinacion. Adam Smith tocando este punto particular de la invencion del lenguaje, dice así: *no se necesita un gran esfuerzo de abstraccion para espresar por este camino una relacion cualquiera; en este caso la relacion no se espresa por una palabra particular que solamente la indique, sino por una variacion en la palabra correlativa, i entónces la relacion se espresa analójicamente a lo que nos parece existir en la naturaleza, es decir, no como una cosa separada i desasida de los objetos correlativos, sino como una cosa unida a ellos e idéntica con su existencia.... Tampoco se necesita un gran*

esfuerzo de comparacion para espresar así una relacion.. Las palabras arboris i Herculi *no son espresiones jenerales destinadas a designar el jénero particular de relaciones que los inventores del lenguaje han querido distinguir i separar de otro. El ejemplo de esta variacion debió seguirse inmediatamente, i todos los que han tenido que espresar una relacion semejante entre algunos objetos, se han sentido inclinados a introducir semejantes variaciones en los nombres correlativos:*

§ CCLXIII.

INVENCION I VARIACIONES DEL ADJETIVO.

Si la necesidad sacó a los sustantivos de su significacion individual i les hizo tomar la específica o jenérica, esta misma necesidad crió los adjetivos que espresan una calidad in abstracto, i que unidos con los sustantivos sirven para designar los individuos de que se habla. Por esta razon es de creer que los adjetivos fueron unas de las primeras voces que enriquecieron el lenguaje. Los hombres no pudieron concebir las calidades sino en los individuos; de lo que resultó que inventado el adjetivo, se le hizo sufrir todas las variaciones que manifiestan su dependencia del sustantivo, i asi en lugar de decir *magnus equus, magnus equa, magnus equi, magnus œquœ,* se dijo: *magna equa, magni equi, magnœ equœ.* Pudo tambien influir en esta variacion la necesidad de la harmonia i regularidad, i puesto que se decia *equus, equi, œqua, equœ,* era fácil decir *magnus, magni, magna, magnœ.* Las otras variaciones del adjetivo debieron nacer de necesidades posteriores; despues que se inventaron los necesarios para distinguir los individuos de una misma especie, se querria espresar los diferentes grados de las calidades de estos mismos individuos, i se inventarian el comparativo i superlativo. Estas diferencias se notaron igualmente variando las finales, i se dijo *brevis, brevior, brevissimus; candidus, candidior, candidissimus.*

§ CCLXIV.

VARIACIONES DEL VERBO.—VARIACIONES DE PERSONA, TIEMPO I MODO.

La marcha progresiva que habia seguido el sujeto con las variaciones del sustantivo i la invencion del adjetivo, debió seguir tambien el atributo; i el verbo que compone su parte principal, era el que debia sentir mas este progreso. Ya dijimos que su primera forma debió ser la infinitiva *amare, amar,* pero advirtiéndose que de este modo no se espresaba el tiempo i que esta circunstancia era importantísima, pues no se puede concebir la existencia sino en la duracion, se procedió a indicarla i la primera division seria la jeneral en

pasado, presente i futuro que espresan las terminaciones *amar*, *haber amado*, *haber de amar*. Reparando en seguida que podian coexistir dos acciones distintas así en el tiempo presente como en el pasado i futuro, se inventaron los jerundios *amando*, *habiendo amado*, *haber de amar*, i con estas terminaciones se supliria esta primera i mas urjente necesidad. Mas, si por una parte se tenia que hablar muchas veces de la accion en los mismos términos que de una cosa u objeto i se querria evitar por otra la continua i enfadosa repeticion de los sustantivos relativos *yo*, *tú*, etc., se hizo sufrir al verbo una variacion, i se inventaron los modos personales. Este fué el oríjen de las terminaciones *amo*, *amas*, *amavi*, *amavisti*, *amavero*, *amaveris*. La necesidad de adelantar la primera i mas sencilla division del tiempo dió lugar a las otras variaciones de que ya hemos hablado; i en fin, la necesidad de espresar otras circunstancias particulares de la accion fué el oríjen de los otros modos i de los tiempos que los componen. Cuando hemos dicho que las terminaciones *amé*, *amaré*, han sido posteriores a *haber amado*, *haber de amar*, no queremos decir que estas terminaciones tales como ahora existen, se hayan inventado en el órden espuesto, solo hablamos de las que tienen el mismo valor que estas. Por ejemplo, en latin pudo haberse destinado las terminaciones *amavi* i *amavero* para espresar lo mismo que las de *amavisse* i *amaturum esse*, i luego que los verbos se hicieron personales, se haria variar a estas palabras de significacion reservándolas para espresar las acciones pasada i futura del *yo*, i se les subrogaria las nuevas de *amavisse* i *amaturum esse*. Esta conjetura se confirma observando que *amavisse* parece mas una derivacion que una raiz de *amavi*, que la terminacion de *amaturum esee* no guarda la misma analojia con las voces *amare*, *amavisse*, que la palabra *amabero*, cosas que no pueden esplicarse, atendido el deseo que han manifestado los inventores del lenguaje de conservar la mayor harmonia i regularidad posible.

§ CCXLV.

INVENCION DE LAS VOCES.

La invencion de las voces debió ser contemporánea de la del mismo verbo, pues en toda accion hai un sujeto que la tiene i un objeto que la recibe, i la misma necesidad habia de espresar la primera circunstancia que la segunda. Lo que ha suscitado algunas disputas entre los gramáticos, es el modo particular con que se formaron las palabras que las componen. Unos sostienen que el primer verbo inventado fué el ausiliar ser, i que de su combinacion con los adjetivos activos i pasivos resultaron las voces; otros pretenden que la invencion

de estas debió hacerse *in concreto*, i que despues se dedujo por abstraccion el ausiliar ser comprendido en todos los verbos i que tiene de suyo la propiedad de espresar la existencia. Esta última opinion nos parece mas filosófica. Los progresos del lenguaje manifiestan que primero se formaron las interjeciones, en seguida los sustantivos i verbos, despues las variaciones del sustantivo i verbo, los adjetivos, etc., en suma, que en esta marcha el entendimiento ha procedido siempre de lo mas compuesto a lo mas simple. Luego, la invencion de las palabras que espresan ideas abstractas debe haber sido de una época posterior i en este número debe contarse el ausiliar ser, pues espresa la idea mas abstracta de todas, cual es la de la existencia. Por otra parte, las terminaciones de los verbos activos i pasivos no manifiestan que estos verbos hayan resultado de la combinacion del ausiliar i el participio. *Legi doceri audiri*, no tienen por raices *a lectus*, *doctus*, *auditus*, sino *amare*, *docere*, *audire* o algun otro tiempo de la voz activa. Mas natural parece que las palabras *amare*, *docere*, *audire*, etc., se inventasen de un golpe, i que sintiéndose inmediatamente la necesidad de espresar la pasiva, se formaron a imitacion suya de *amare*, la terminacion *amari*, de *amo amabam*, las de *amor*, *amabar*, etc.

§ CCLXVI.

INVENCION DE LOS ADVERBIOS I PREPOSICIONES.

Los adverbios son los adjetivos de los verbos; de consiguiente, su invencion debió verificarse inmediatamente que se advirtió que el número total de los verbos no alcanzaba a espresar todas las acciones con sus diversos modos, i que entre estos habia muchos comunes a todas ellas. Sin embargo, no se crea que debieron ser contemporáneos de los adjetivos; la necesidad de designar un individuo determinado es mayor que la de indicar ciertas particularidades de su accion; lo primero es de absoluta necesidad para la espresion del pensamiento, i lo segundo suele omitirse muchas veces. En fin, su misma composicion está manifestando que se derivan de los adjetivos, o de éstos i los sustantivos.

Las preposiciones se inventaron despues de las variaciones que forman los casos del sustantivo, i luego que se advirtió que estas variaciones no alcanzaban a espresar todas las relaciones de los objetos. Estas palabras espresan las ideas mas abstractas, i por lo mismo debieron ser las últimas que entraron en la proposicion. Los gramáticos no han podido descubrir su oríjen, i creen que deben haber sido adjetivos indeclinables que con el trascurso del tiempo han ido perdiendo algunas sílabas hasta llegar al estado en que hoi los vemos.

§ CCLXVII.

INVENCION DE LAS CONJUNCIONES I ADJETIVO CONJUNTIVO.—TRASFORMACIONES SUCESIVAS DE LA PROPOSICION.

Con esta copia de palabras pudo completarse la espresion del pensamiento. El sustantivo, el adjetivo i las preposiciones pueden dar una exacta idea del sujeto, i el verbo, adverbio, sustantivo i preposiciones, un conocimiento cabal del atributo. En esta forma hallamos casi todos los idiomas conocidos, prueba irrefragable de que en todas partes se ha hecho sentir la necesidad de criar aquellas voces. La facilidad que daba la proposicion para concebir i espresar una relacion determinada o un desarrollo particular de la unidad, abrió el camino para concebir una série de desarrollos sucesivos, i este nuevo concepto preparó la formacion del período. Al principio se decia *Pedro mató a Juan, Pedro huyó al bosque, Pedro se escondió;* la repeticion de la palabra *Pedro*, i la inmediata sucesion de estos actos i de las proposiciones que los espresan, facilitó el modo de considerar *a Pedro* como el mismo sujeto de estos atributos, i este concepto crió la espresion siguiente: *Pedro mató a Juan, huyó al bosque, se escondió.* De este modo el entendimiento del hombre ya mas dueño de sí mismo por la facilidad que le prestaba el lenguaje de retener sus ideas, adquirió la capacidad de estender rápidamente su accion a mayor número de objetos, i de abarcar a un mismo tiempo mayor número de relaciones. Mas, en la carrera intelectual i especialmente en la segunda en la invencion del lenguaje, un progreso es el principio de otro; i así como de la invencion de la proposicion no hubo mas que un paso a la del período, tampoco pudo mediar una gran distancia de la invencion de éste a la del discurso. El mismo motivo que dió lugar despues de inventada la proposicion para concebir un sujeto con varias relaciones, hubo despues de inventado el período para concebir una unidad desenvuelta en tantas pluralidades como son los períodos de que se compone el discurso. En el primer caso fué la repeticion del mismo sujeto en todas las proposiciones; en el segundo fué la repeticion en todos los períodos de la misma idea principal o de las subalternas en que se le suele dividir. I si en la formacion del período se suprimió el sujeto de las demas proposiciones para hacer de todas ellas la espresion de un solo pensamiento, tambien se buscó una palabra que indicase la trabazon de los períodos, i la dependencia en que se hallan de una idea fundamental. Estas palabras fueron las conjunciones. Por medio de ellas se dió mas unidad i precision a los períodos; antes se decia *Pedro mató a Juan, Pedro huyó al bosque, Pedro se escondió*; despues *Pedro mató a Juan, huyó*

al bosque, se escondió, i por último, *Pedro mató a Juan, huyó al bosque i se escondió*. De la misma manera, el discurso se construiria al principio colocando los períodos unos en pos de otros, quedando medio cortada su unidad; inventadas las conjunciones, se le dió otra trabazon i solidez, se fijaron ciertos puntos de reposo en los que se pudiera echar una ojeada rápida a las relaciones recorridas i tender la vista a las que se iban luego a esponer.

El conjuntivo *que* debió ser posterior a las conjunciones, pues tiene el valor del sustantivo antecedente, del adjetivo determinativo *el* i de una conjuncion. Su introduccion parece tener por objeto limpiar la frase de repeticiones i darle mas precision i enerjía.

§ CCLXVIII.

CARACTÉRES DEL LENGUAJE PRIMITIVO.

En todos estos actos vemos como se produce el pensamiento i se le fija por medio del lenguaje, como de este modo se le analiza mejor i se prepara por este análisis la invencion de un nuevo apoyo para los trabajos ulteriores; vemos en fin el paralelismo de la marcha intelectual i del lenguaje, i como la primera se va diseñando en la segunda. No es de creer por tanto que se haya emprendido i continuado este trabajo con la conciencia del principio de que se partia i del término a que se esperaba llegar. Solo se ha obedecido a las exijencias de la naturaleza, i en el cuadro de éstas se hallaba trazado el curso de un progresivo adelantamiento. Una ojeada rápida sobre la marcha sucesiva del lenguaje acabará de aclarar esta verdad. En el estado primitivo de la sociedad, las necesidades del hombre estaban reducidas a las que tienen una relacion mas estrecha con su conservacion. Su único estudio fué la observacion de aquellas cosas que le prometian una utilidad mas inmediata i su lenguaje, la espresion de los conceptos que formaba de los objetos que tenia a la vista. Los primeros sustantivos debieron ser los que designaban a su mujer, sus hijos, su cabaña, sus bestias, sus árboles, a los fenómenos mas sensibles como la lluvia, el trueno, el relámpago, la noche, el dia, i a los objetos que llamaban mas su atencion como las montañas, los torrentes, el sol, la luna, i las estrellas. Los primeros verbos serian tambien los que espresaban la accion de estos objetos. En su invencion debió proceder imitando en cuanto era posible, ya el sonido de estos objetos, ya el que arrancaba la impresion que hacian. Pocos nombres nos quedan de los primitivos, porque el trascurso del tiempo les ha hecho sufrir variedades mui notables; pero esta analojía se conserva todavia en algunos, especialmente en los que espresan los gritos de

los animales; se dice *el toro brama, el leon ruje, el gato maulla, el perro ladra, la sierpe silva,* etc. El lenguaje en su primer estado debió ser pues una imitacion mas o menos exacta de la naturaleza. La ignorancia de los primeros hombres les haria contemplar los grandes fenómenos que tenian a la vista con el asombro que causa la novedad; por otra parte, los afectos de entónces hijos jenuinos de la naturaleza i sin las modificaciones que les da el trato social, debian tener su enerjía característica i se espresarian sin el menor embarazo. Estas dos circunstancias convertirian el lenguaje en la espresion animada de las figuras mas valientes, i harian de él una especie de poesía. En este estado se halla en los pueblos salvajes que aun no han salido de su primitiva sencillez; en él advertimos un mismo pensamiento repetido de diversos modos, pero tambien advertimos en estos modos una copia abundante de imájenes análogas al mismo pensamiento i las mas propias para gravarlo en la fantasía. Concurrian, por último, a dar al lenguaje este carácter la escasez de voces para espresar toda clase de ideas, la familiaridad que se tenia con los objetos físicos i las analojías que se creería descubrir entre estos objetos i los intelectuales. De este mismo carácter resultó igualmente la variedad en la construccion. Era natural que hallándose los hombres sujetos al imperio de la imajinacion, tuvieran mas presente el objeto que les hacia una impresion mas enérjica, i que a él refiriesen las ideas particulares que les sujeria. Por ejemplo, si veian que un leon se disponia a acometer a un hombre, el leon les absorveria toda su atencion, i las ideas de la fuga o del ataque debian ocurrir despues; si tenian a la vista alguna fruta i deseaban comerla, la fruta seria el primer objeto de su pensamiento i a ella referirian las de pedirla o los medios necesarios para haberla a las manos. De este órden particular de las ideas introducido por la imajinacion debia orijinarse un órden análogo en la colocacion de las palabras; asi dirian *leonem fuge, leonem aggredere,* i no *fuge leonem, aggredere leonem.* Esta libertad era tambien favorecida por las diversas terminaciones de los sustantivos, adjetivos i verbos, las que sin menoscabo de la claridad permitian colocar las palabras donde pareciera mejor.

§ CCLXIX.

VARIACIONES DEL LENGUAJE EN LOS IDIOMAS MODERNOS.

Al paso que se iba adelantando en ideas i enriqueciendo el lenguaje, fué perdiendo terreno la imajinacion i ganándolo el entendimiento. Ya no hubo necesidad de tomar una palabra en diferentes sentidos, los objetos de la naturaleza aparecieron menos estupendos, i a la manera enérjica i figurada de

espresar los conceptos debió suceder otra mas regular i exacta. Con todo, trascurrió muchísimo tiempo para que el lenguaje llegase a vestir una forma rigurosamente gramatical. Sea que el carácter de un idioma no varie con facilidad, o que se quisiera conservar por adorno lo que solo fué obra de la necesidad, lo cierto es que los idiomas primitivos conservaron el modo pintorezco i variado que los distinguia hasta las épocas de una civilizacion adelantada. El reinado de Augusto fué el siglo de oro de la civilizacion antigua, i en él se espresaba Virjilio con esta libertad:

Largior hic campos œter et lumine vestit
Purpureo; solemque suum sua sidera norant.

I Horacio decia:

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium,
Non vultus instantis tirani
Mente quatit solida.

Cuando de las ruinas de los idiomas antiguos nacieron los modernos que hoi hablan las naciones civilizadas de Europa se adoptó otra manera de espresar el pensamiento. Al fuego del entusiasmo sucedió la frialdad i exactitud de la razon, i a la caprichosa i variada combinacion de las palabras un órden mas riguroso i filosófico. Esta revolucion ha sido en gran manera favorable al progreso de las luces. Comprimido el pensamiento en el órden mas análogo al de su jeneracion, no puede encubrir su poca solidez o realidad bajo el aparato de la harmonia ni con el colorido de la figura; ha de revelarse tal como se le ha concebido, tal como es. Estas ventajas son de una importancia superior a las que promete una manera mas animada i pintorezca, por cuyo motivo no podemos negar que el resultado de la comparacion entre ambos idiomas, ha de ser en favor de los modernos, i que se puede tener por indubitable que el lenguaje de la misma manera que los conocimientos ha seguido una marcha progresiva a su perfeccion.

§ CCLXX.

INVENCION DE LOS SIGNOS PERMANENTES.—ESCRITURA JEROGLÍFICA I ALFABÉTICA.

Aqui termina la Gramática Jeneral: añadiremos algunas reflexiones sobre los signos permanentes de nuestras ideas. Inventado el lenguaje i conocidas las ventajas que ofrecia la comunicacion del pensamiento, quisieron los hombres estenderlas a tiempos i distancias remotas. Este es el oríjen de las fiestas i monumentos que entre los pueblos antiguos perpe-

tuaban el recuerdo de las principales épocas de su historia; este fué tambien el oríjen de la pintura, escultura i demas artes liberales. Pero los hombres no satisfechos con estas invenciones quisieron trasmitir en toda su estension sus pensamientos. Dòs caminos diversos se les presentaban a la vista; o se adoptaban ciertos signos arbitrarios sin relacion alguna con el lenguaje, i que representan directamente las ideas, o se analizaban las palabras i se inventaban signos para cada uno de los sonidos que las componen. La primera se llama escritura jeroglífica de que usaron los ejipcios, peruanos i mejicanos, i que conservan todavia los chinos; la segunda alfabética que los ejipcios i fenicios enseñaron a los griegos, de que usaron los romanos i que emplean hoi todas las naciones civilizadas. Estas dos operaciones se diferencian en su naturaleza i sus resultados. Para entender bien la escritura jeroglífica es preciso conocer dos lenguas enteramente distintas, la lengua hablada i los signos jeroglíficos que no tienen con ella relacion alguna, de modo que la operacion de escribir con estos signos es una verdadera traduccion. En segundo lugar, en la escritura jeroglífica hai un signo distinto para cada idea, i como estas son numerosísimas, tambien son mui numerosos los signos que las representan, i el entenderlos es negocio de toda la vida. Últimamente el uso de estos signos no puede ser comun en el pueblo que se sirve de ellos, sino solo entre los individuos que se dediquen a aprender su significado, por cuyo motivo estarán sujetos a interpretaciones arbitrarias, variarán de valor de una jeneracion a otra sin que se perciban estas alteraciones, i en suma, seguirán mas bien que dirijirán el curso jeneral de los conocimientos. Por el contrario, la escritura alfabética compuesta de los veinte i tantos signos que representan los sonidos elementales, se puede aprender con la mayor facilidad i será de un uso comun en el pueblo que se sirva de ella; no padecerá ninguna alteracion en su significado, porque representa no ideas sino palabras del idioma vulgar, i la mayor parte de estas no varia de valor con el trascurso del tiempo; en fin, ella será el depósito de los adelantamientos que haga la masa de la sociedad i el canal seguro por el que éstos se comuniquen i se difundan. Infiérese de aqui que los pueblos que usan de la escritura alfabética, deben hacer infinitos progresos en las artes i las ciencias, i que los que emplean la jeroglífica, deben permanecer estacionarios, sumidos en la ignorancia i llenos de preocupaciones. El oríjen de estas dos escrituras se pierde en los anales de la mas remota antigüedad; poro la analojía manifiesta que debieron usar de la jeroglífica los pueblos que se dedicaron mas a la pintura, i de la alfabética los que analizaron mejor los sonidos, i cultivaron con preferencia la música.

SECCION CUARTA.

TEORIA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES.

§ CCLXXI.

OBJETO I DIVISION DE LA MORAL.

El hombre conoce los diversos accidentes o modificaciones de su alma, i por ser estas agradables o penosas, apetece o desea las primeras i aborrece las segundas. De aquí nace un nuevo órden de operaciones que presentan al ser intelijente obrando sobre sí mismo, i los demas seres de la naturaleza. Por ejemplo, si ha esperimentado que un cuerpo le causa una sensacion agradable, determina procurarse la misma sensacion, i al efecto produce la série de movimientos necesarios para obtenerla. Si observa que otro ser se le opone con la dañada intencion de impedirle aquella satisfaccion, siente encenderse su ira, i procura por su parte pagarle en la misma moneda volviéndole mal por mal. Existe pues una facultad particular cuyos actos son el oríjen de la mayor parte de nuestras acciones, i existe igualmente una correspondencia entre esta facultad i las sensaciones i sentimientos. Los fenómenos que revelan esta correspondencia i el órden de su desarrollo o produccion componen la segunda parte del conocimiento de nosotros mismos o la ciencia llamada *moral*, por cuanto sus resultados son las reglas prácticas que dirijen nuestra conducta, o que nos enseñan a adquirir buenas costumbres. Nosotros la estudiaremos en este órden; primeramente se indagará la naturaleza de las facultades morales, de aquí pasaremos al estudio de los móviles de estas facultades, o a la teoria de los sentimientos morales; haremos ver despues los resultados de nuestras acciones, i por último, indicaremos el réjimen a que deben sujetarse dichas facultades para que den por fruto la práctica constante de la virtud, la perfeccion de nuestro ser, i el complemento de nuestro destino.

§ CCLXXII.

FACULTADES MORALES.—VOLUNTAD.—SI ES O NO LA MISMA SENSIBILIDAD.

Todos convienen en señalar por facultad moral a la voluntad, pero no estan de acuerdo sobre su naturaleza. Unos dicen que es la misma sensibilidad, otros el entendimiento, i otros finalmente la consideran como una facultad distinta de ámbas. Veamos cual de estas opiniones es la verdadera, i principiemos por la sensibilidad. A primera vista parece que la voluntad debiera ser una especie particular de sentimiento. Cuando deseo pasearme o estar sentado, me hallo en una disposicion distinta de la anterior a este deseo; lo mismo me sucede si quiero hacer bien o mal a una persona, luego cuando quiero o no quiero una cosa, siento de un modo particular; luego querer no es mas que sentir. Pero examinados bien estos hechos se advierte, que en ellos hai: 1.° un sentimiento que estimula al alma a obrar; 2.° una volicion o determinacion. Estas dos cosas son mui diversas; la primera precede siempre a la segunda, como se ve en el hambre, la sed, donde primero se sienten las necesidades a que se da este nombre, i despues sucede la determinacion de comer o beber, sucesion que no podria verificarse, dado que fuesen lo mismo la volicion i el sentimiento. En muchos casos la determinacion lejos de seguirse al estímulo, pugna al contrario con él, i logra estinguirlo; v. gr., me siento atormentado de la sed, i se me presenta un vaso de agua clara; mi primer movimiento es dirijirme a ella, pero advirtiendo que está emponzoñada, la dejo en su lugar i me abstengo de probarla. Los que confunden a la sensibilidad con la voluntad, no perciben la diferencia que hai entre estos hechos tan diversos. El sentimiento que parece confundirse mas con la voluntad, es el que acompaña al mismo ejercicio de la voluntad, o el que produce esta misma operacion; pero tambien es de advertir que este sentimiento es resultado de la misma operacion, que no hai sentimiento de volicion sino hai volicion, i que de consiguiente no pueden ser una misma cosa; asi como de que se haga sentir el movimiento de mi brazo, no puede inferirse que el movimiento es el mismo sentimiento. Por conclusion, la voluntad no es ni puede ser la sensibilidad.

§ CCLXXIII.

SI LA VOLUNTAD ES LA INTELIJENCIA.

Mas difícil es indagar si la voluntad es o no la intelijencia. En la primera parte tocamos esta cuestion, cuando demostra-

mos que la voluntad no era facultad intelectual, pero como esta opinion es sostenida por autores respetables, no será supérfluo confirmar las razones ya espuestas. Son los fenómenos de la conciencia tan delicados e imperceptibles, que no es difícil confundirlos; basta muchas veces que se sucedan unos en pos de otros, i que esta sucesion sea constante i rápida, para que se les crea totalmente idénticos. En la primera parte manifestamos que la sensibilidad i la atencion tienen caracteres mui distintos, i que sin embargo hai filósofos que las confunden; acabamos de ver ahora que por igual motivo se ha confundido a la voluntad con la sensibilidad; pues por la misma razon se ha tratado de identificarla con la intelijencia. Se ha observado que el ejercicio de esta última es en gran parte obra de la voluntad, que dicho ejercicio es libre i a veces espontáneo, que el alma despliega en él la actividad que le es característica; se ha observado tambien que la voluntad es bajo muchos aspectos independiente de la sensibilidad, que por ella manifiesta el alma su poder i se presenta como un ser o una causa; i estas relaciones han sido la ocasion de creer que entre ellas no media diferencia alguna esencial, i que pensar i querer son voces sinónimas. Sin embargo, una observacion mas cuidadosa desmiente estos resultados. Ya dijimos en la Primera parte que por lo regular la voluntad es posterior al conocimiento, que muchas veces pensamos contra nuestra propia voluntad, i que de consiguiente puede haber pensamiento sin volicion; añadiremos ahora que el objeto de la accion de pensar es el conocimiento, i el de la volicion procurarse este o el otro bien; lo primero se queda en el fondo mismo de la conciencia, lo segundo se obtiene en la rejion esterior i por varios i multiplicados movimientos. Estas diferencias son mui notables para identificar estas dos operaciones. Si en ambas se observa a veces la espontaneidad, solo se podrá deducir que ambas son libres, i que en ellas ostenta el alma la actividad que la constituye un poder independiente, pero nunca que son unas mismas. Por último, no hai lengua alguna donde no se hallen las voces voluntad i entendimiento o razon, prueba clara de que en todas partes se ha reconocido entre ellas una diferencia esencial.

§ CCLXXIV.

QUE ES LA VOLUNTAD.—SÍ ES FACULTAD SIMPLE.—ANÁLISIS DE CONDILLAC.

La voluntad no es sensibilidad, ni es intelijencia, ¿qué será pues? Abstraigamos de todo hecho moral la parte sensible e intelijente, i no quedará mas que el acto por el que el alma quiere o no quiere una cosa; luego la voluntad no puede ser mas

que la facultad de querer o no querer. La cuestion que ahora se presenta es: ¿la voluntad es o no una facultad siemple?; ¿se la puede considerar dividida en otras operaciones elementales? Condillac presenta en el cap. 8.° de su lójica el siguiente análisis: "Considerando nuestras sensaciones como representativas, hemos visto nacer de ellas nuestras ideas i todas las operaciones del entendimiento; si las consideramos en cuanto agradables o desagradables, veremos nacer tambien todas las operaciones que se refieren a la voluntad. Aunque por *sufrir* se entiende propiamente esperimentar una sensacion desagradable, es cierto que la privacion de una sensacion agradable es un sufrimiento mayor o menor. Pero es preciso observar que *hallarse privado i carecer* no significan una misma cosa. Podemos no haber gozado jamas de las cosas de que carecemos, podemos aun no conocerlas. No sucede lo mismo con las cosas de que estamos privados; no solamente las conocemos sino que estamos habituados a gozar de ellas, por lo menos a imajinar el placer que su goze puede prometernos. Semejante privacion es un sufrimiento que se llama mas particularmente *necesidad*. Tener necesidad de una cosa es sufrir porque nos vemos privado de ella. Este sufrimiento en su grado mas débil no es tanto un dolor, como un estado en que no nos hallamos bien; este estado se llama incomodidad. Las incomodidades nos conducen a tomar las medidas necesarias para haber la cosa de que necesitamos. No podemos pues permanecer en un perfecto reposo, i por esta razon la incomodidad toma el nombre de *inquietud*. Cuanto mayores son los obstáculos que hallamos para gozar, tanto mas se aumenta nuestra inquietud, i esta situacion puede llegar a ser un tormento. La necesidad no perturba nuestro reposo o no produce la inquietud, sino porque determina las facultades del cuerpo i del alma sobre los objetos cuya privacion nos hace sufrir. Nos representamos el placer que nos han causado; la refleccion nos hace juzgar del que aun pueden causarnos, la imajinacion lo exajera i practicamos las operaciones necesarias para lograrlo. Se dirijen pues nuestras facultades a los objetos cuya necesidad sentimos, i esta direccion es propiamente lo que llamamos *deseo*. Como es natural habituarse a gozar de las cosas agradables, es tambien natural habituarse a desearlas, i los deseos convertidos en hábitos se llaman *pasiones*. Semejantes deseos son en alguna manera permanentes, o a lo menos se suspenden por intervalos i se renuevan a la mas lijera ocasion. Cuanto mayor es su viveza tanto mas violentas son las pasiones."

"Si cuando deseamos una cosa juzgamos que al fin la obtendremos, este juicio unido al deseo produce la esperanza. Otro juicio producirá la voluntad, i es el que hacemos cuando

nos hemos habituado a juzgar que no hallaremos embarazo en el cumplimiento de nuéstros deseos. *Yo quiero* significa, *yo deseo i nada puede oponerse a mi deseo, todo debe concurrir a satisfacerlo.* Tal es la acepcion propia de la palabra voluntad. Pero se acostumbra darle una significacion mas estensa, i se entiende por *voluntad* una facultad que comprende los hábitos que nacen de la necesidad, los deseos, las pasiones, la esperanza, la desesperacion, el temor, la confianza, la presuncion i otros muchos que pueden concebirse con facilidad."

§ CCLXXV.

ANÁLISIS DE LARROMIGUIÈRE.

Larromiguière ha simplificado este análisis, reduciendo estas facultades a las tres siguientes: *el deseo, la preferencia i la libertad.* En la cuarta leccion de su Primera parte se esplica en estos términos: "No le basta al hombre conocer; quiere ser feliz i serlo siempre. Cuando una necesidad nos atormenta, la privacion del objeto que puede satisfacerla se hace vivamente sentir, entónces obra el alma con enerjia; al principio no es esto mas que una lijera inquietud; pronto la inquietud va creciendo de un momento a otro; en fin, todas las facultades entran a un tiempo en accion, todas se dirijen a un tiempo hácia este objeto cuya posesion puede volvernos la serenidad. La atencion se concentra en la idea de este objeto, la comparacion de su privacion con el recuerdo de su goce torna mas dolorosa a la privacion, i el raciocinio indaga los medios de posesionarse de dicho objeto.

"Esta direccion de las facultades intelectuales hácia el objeto cuya necesidad sentimos, es el deseo. Cuando el alma desea, juzga que uno o muchos objetos pueden satisfacer sus necesidades. En este último caso sucede con frecuencia que toma una determinacion, es decir, que la accion de las facultades dividida entre dos o muchos objetos, cesa de dividirse para concentrarse enteramente en uno solo; el alma lo elije, lo quiere, lo prefiere. Esta preferencia que nace del deseo, orijina una nueva facultad sin la que no habria ni bien, ni mal moral sobre la tierra, la libertad.... La voluntad comprende al deseo, la preferencia i la libertad. La libertad nace de la preferencia; la preferencia del deseo; i este es la direccion de las facultades del entendimiento que nacen unas de otras, el raciocinio de la comparacion, i esta de la atencion."

§ CCLXXVI.

SUS DEFECTOS.

Larromiguière ha suprimido con mucha razon a la necesi-

dad i la inquietud que se encuentran en la lista de Condillac, pues tratándose de facultades u operaciones, no pueden contarse entre ellas unos fenómenos meramente pasivos como son la necesidad i la inquietud. Tambien ha suprimido a la *pasion* porque si esta es una operacion moral, es el mismo deseo en un grado vehemente i convertido en hábito segun lo define el mismo Condillac. No quedan pues de la lista de este filósofo, mas que el deseo i la voluntad. Larromiguière, como hemos visto, no cuenta a la voluntad, sino al deseo, la preferencia i la libertad; de manera que todas las facultades que podemos recorrer, se reducen a las cuatro últimas. Apliquémosles el análisis i veamos si pueden considerarse como otras tantas operaciones morales simples i distintas, o sino constituyen mas que una sola operacion esencial considerada bajo distintos aspectos. Desear significa querer una cosa que todavia no se posee; asi decimos: deseo ir a Europa, deseo una gran fortuna, porque el viaje a Europa i la posesion de una gran fortuna aun no están a mi buen arbitrio; luego el deseo envuelve una determinacion o un acto completo de la voluntad; luego no puede ser uno de sus elementos constitutivos. Si por la palabra deseo se quiere significar lo que entienden los moralistas por apetito, tampoco puede ser un elemento de la voluntad, será cuando mas un móvil que provoca sus determinaciones, como sucede cuando se presenta un manjar que creo sabroso, en que la idea de su sabor escita mi voluntad, pero esta escitacion o estímulo es mui distinto de mi determinacion; la prueba es que si despues advierto que dicho manjar es perjudicial a la salud, me abstengo de probarlo. La preferencia tampoco puede ser un elemento de la voluntad, porque envuelve una determinacion completa: la diferencia entre ella i los demas actos voluntarios, es que la preferencia supone exámen, o que es el acto por el que el alma se determina despues de haber comparado con detencion los resultados de sus acciones. Finalmente, la libertad no es un elemento de la voluntad; la libertad no significa mas que ausencia de coaccion, es un modo de considerar la accion del alma con respecto a la accion necesaria de los demas seres, es una calidad de la accion i no una de sus operaciones constitutivas. No sentirme impulsado por otro cuando me muevo, no puede ser una operacion elemental de mi movimiento; de la misma manera, no sentir violencia en mis actos voluntarios no puede ser un elemento de la voluntad.

§ CCLXXVII.

VOLUNTAD DE ESPONTANEIDAD I DE REFLECCION.

De este análisis resulta que en nuestros actos morales no hai

ni puede haber otra operacion que la de querer o no querer, i que esta es simple e indivisible. En efecto, todos los actos que se pretende considerar como operaciones elementales de la voluntad, no son mas que preparatorios; todos provocan la volicion, pero ninguno la constituye. Para que yo quiera es preciso que haya algun objeto a donde se refiera mi volicion, i que por otra parte me sienta de algun modo estimulado a querer, pero ni el objeto, ni el estímulo pueden componer mi volicion; este acto siempre se ostenta en una independencia total, siempre se verifica en un momento casi imperceptible.

Esta operacion aunque simple no se desenvuelve siempre de un mismo modo; a veces es precedida de un exámen sobre las ventajas e inconvenientes de la determinacion, i otras es una esplosion irreflexiva, una accion que parte del seno de la misma alma i que se produce instantáneamente. De la primera clase son la mayor parte de nuestras determinaciones, pues la mayor parte va precedida de un juicio hecho en el acto o mui anteriormente. De la segunda hallamos infinitos ejemplos en nosotros mismos, v. gr., la admiracion que prestamos a todo acto heróico de desprendimiento, admiracion que lleva consigo el deseo de apoyar con nuestra aprobacion el hecho que admiramos, de manifestar esta misma aprobacion i el de hacer bien a la persona que ha manifestado una virtud superior. La primera se llama voluntad reflexiva i la segunda espontánea. Larromiguière no ha sabido distinguir estos dos fenómenos. Solo ha tenido presente a la voluntad reflexiva, i por esta razon ha establecido, siguiendo a su maestro Condillac, que todo acto voluntario es el curso del alma del estado de inquietud al de deseo, de éste al de preferencia, i por último, de éste a la libertad. Los ejemplos que acabamos de citar en comprobacion de la existencia de la espontaneidad, manifiestan lo artificial e incompleto del sistema de este filósofo.

§ CCLXXVIII.

LIBERTAD DEL ALMA EN LA VOLUNTAD DE REFLECCION.

Hemos dicho que la libertad es una calidad inherente a los actos voluntarios, pero no lo hemos probado. Vamos a hacerlo recorriendo la voluntad reflexiva i espontánea. Veo por ejemplo una bolsa de dinero: la idea de la utilidad anexa a su posesion, me estimula a tomarla, pero advirtiendo que al robo se sigue precisamente el castigo, detengo el primer movimiento i dejo el dinero en su lugar; en otras ocasiones aunque me sienta ajitado por el temor del castigo, i por la idea de manchar mi conciencia con una accion tan fea, enfreno todos estos sentimientos i me adelanto a cometer el robo. Aqui tenemos a la voluntad estimulada por dos ajentes que se disputan su posesion, pero tenemos tambien a la voluntad pesando el valor

de ambos i dando por último la preferencia al que le presenta un mayor goce. La voluntad obra aqui como una persona interesada que calcula ántes de resolverse, pero que se determina por sí misma. La prueba de esta especie de señorio es que en ciertas ocasiones acalla los estímulos poderosos de la conciencia por satisfacer una inclinacion pasajera, i que en otras a pesar de los movimientos impetuosos que le asaltan i que parecen arrebatarla, los sofoca por un noble esfuerzo en que ostenta su poder i abraza el bien que la debil razon le presenta a lo lejos. Luego, en los actos reflexivos puede el alma abrazar cualquiera de los dos partidos que se le presentan; luego es libre.

§ CCLXXIX.

REFUTACION DE LOS QUE SOSTIENEN EL SISTEMA DE LA NECESIDAD MORAL.

Algunos filósofos combaten esta libertad reflecciva, i entre varias razones alegan la siguiente: la voluntad abraza en todos sus actos lo que el entendimiento le presenta como mayor bien; luego son necesarias sus determinaciones.

Se les puede responder que el principio alegado no es tan cierto como parece: en él se supone que todas nuestras culpas nacen de un error, mas claro, que el hombre no peca porque abraza el mal, sino porque se engaña, lo que se halla en contradiccion con el testimonio del sentimiento íntimo. El asesino, por ejemplo, conoce que las consecuencias de su crímen han de ser precisamente la pérdida de su vida i de su honra, los remordimientos mas voraces, una existencia ajitada i tal vez unos tormentos eternos; conoce esto, como tambien que el abstenerse del delito a que se siente impelido, será el oríjen de muchos bienes; i no obstante por satisfacer la pasion de la venganza, u obtener una escasa fortuna, se baña en la sangre de su víctima. El jóven que se entrega a los placeres sensuales, conoce tambien los resultados de sus estravíos; sabe que a la pasajera felicidad que le pinta su imajinacion, han de suceder la tristeza, las enfermedades, la pérdida de su fortuna i de su crédito; i que si triunfa de sí mismo, evitará estas consecuencias logrando ademas los goces puros i sólidos que acompañan al ejercicio de la virtud; i a pesar de unos frenos tan poderosos, se abandona i se precipita. En estos i otros muchos ejemplos se vé manifiestamente que el hombre obra con la conciencia de que elije el menor bien, lo que se confirma advirtiendo que en semejantes casos huye de todos los pensamientos que pueden retraerlo de su determinacion. Nuestra naturaleza como lo enseña la relijion, quedó enferma por el pecado de nuestros primeros padres, i espuesta a la tiranía de las pasio-

nes. Si siempre se gobernára por las luces del entendimiento, seria mui reducida la suma de crímenes que se cometen, por que las verdades de la moral son accesibles a todos los hombres; pero la esperiencia nos está manifestando lo contrario; hombres perversos se encuentran entre las personas mas instruidas, los ha habido desde el principio del mundo hasta ahora, i los habrá mientras el hombre sea hombre.

Por otra parte, los remordimientos que siguen a las acciones criminales, prueban que éstas no han sido la consecuencia de un error, sino un principio de depravacion en la voluntad. El cazador que por una casualidad derriba a un hombre en el bosque, siente el hecho de un modo mui distinto que el salteador de caminos que a sangre fria mata al pasajero. El que por no haber conocido al bienhechor, le reusa las consideraciones que le debe, sufre mucho ménos que el ingrato que a sabiendas le vuelve las espaldas.

Últimamente se responde, que aun suponiendo el argumento indisoluble, siempre se le debe reputar por un sofisma, porque no puede ser cierto un principio que destruye la base de la moralidad i del órden. En efecto, si la voluntad es esclava del entendimiento, no hai mérito ni demérito en las acciones, tan respetable es el asesino de su padre como el hijo virtuoso que se sacrifica por él, nadie es responsable de sus acciones, ni a los hombres, ni a Dios, ni a sí mismo; no puede haber relijion ni sociedad; todo queda envuelto en las tinieblas de una necesidad horrorosa, consecuencias todas inadmisibles, no digo para un filósofo, sino para un hombre de mediana razon. Desengañémonos: la libertad del alma es un hecho primitivo que no puede ocultarse a nadie. A Diójenes le probaban que no habia movimiento, i Diójenes resolvia la dificultad paseándose; del mismo modo para demostrar la libertad apelaremos al sentimiento íntimo, i preguntaremos a los filósofos que la combaten ¿por qué se indignan tan vivamente contra el crímen? ¿por qué no miran con frialdad una accion que es tan natural como la caida de una piedra?

§ CCLXXX.

REFUTACION DE LOS QUE SOSTIENEN EL SISTEMA DE LA ABSOLUTA INDIFERENCIA.

Algunos creen resolver las objeciones contra la libertad diciendo: el alma no se determina por este o el otro motivo, sino por la actividad inherente a su naturaleza; el entendimiento léjos de poner trabas a su libertad, no tiene la menor parte en sus determinaciones. Si se presentan dos objetos A i B, el alma no prefiere a B porque el entendimiento se lo presenta como mas apreciable, sino en virtud de su propia actividad;

por la que ha de abrazar cualquiera de los dos, i que éste ha de ser precisamente A o B.

Este sistema es una prueba evidente de la flaqueza humana que rara vez acierta con el justo medio, i que huyendo del error trata siempre de asegurarse i cree hallar la verdad no mas que en el otro estremo. Los autores de la absoluta indiferencia horrorizados sin duda de las consecuencias que fluyen del sistema de la necesidad moral, han creido combatirlo victoriosamente dotando al alma de una actividad absoluta, i escluyendo toda accion que no emane de ella misma, pero el caso es que abrazando este partido, han ocupado un puesto insostenible.

1.° No puede presentarse caso alguno en que haya una absoluta indiferencia; si entre los dos objetos elijo a B, no será por mera actividad o la necesidad de tomar algun partido, sino porque dicho objeto me parece realmente mejor; o si ámbos son exactamente iguales, porque está mas cerca de mí o por cualquiera otro motivo particular. Si para estrechar mas la dificultad, se supone que no hai entre ellos la menor diferencia, se replicará entónces que el alma elijiendo a cualquiera de los dos, no practica un acto de preferencia, no deja el uno por tomar el otro, sino que se propone tomar uno solo que es lo único que se le permite, i que el motivo de esta preferencia son las cualidades apreciables de los dos objetos.

2.° Suponer que el alma se determina a obrar sin motivo alguno, es suponer un efecto sin causa. Si se dice que es la facultad de obrar, se replicará que la misma hai para haber hecho lo contrario o cualquiera otra cosa mui distinta; que por consiguiente esta causa no es la de este acto particular. Querer que una determinacion se derive de una perfecta indiferencia es pretender, como dice Leibnitz, que una cosa emane de la nada.

3.° La absoluta indiferencia destruye toda idea de mérito i demérito en nuestras acciones. La virtud se distingue del crímen en que la primera sacrifica los motivos de conveniencia a los que nos estimulan a cumplir nuestras obligaciones, i que el segundo altera este órden, prefiriendo la satisfaccion de una pasion a los puros goces del vencimiento de sí mismo. Si el alma obrara siempre sin motivo alguno, i por una necesidad de su naturaleza, no podria obrar de otro modo, i he aquí como no tendria responsabilidad, ni mereceria el castigo o la recompensa.

4.° Esta última reflección nos conduce a esta otra: La absoluta indiferencia introduce una necesidad mas rigurosa que la que se propone combatir; la primera nos lleva a una fatalidad ciega, donde no se divisa algun principio de union entre los efectos i las causas, i la segunda permite siquiera la inter-

vencion del entendimiento que aunque imperiosa, esplica los fenómenos de un modo mas claro i filosófico. El sistema de la absoluta indiferencia es una prueba de que asi como se hermanan las verdades mas remotas, asi tambien se hermanan los errores aun los que parecen escluirse mútuamente.

§ CCLXXXI.

LIBERTAD DEL ALMA EN LA VOLUNTAD DE ESPONTANEIDAD.

Pasemos ahora a la voluntad de espontaneidad, i veamos si tambien le pertenece la libertad. Acabamos de demostrar que la voluntad de reflección no puede ejercitarse sin referirse a un objeto cualquiera, sin la existencia de un motivo que provoque su accion. Las mismas razones nos hacen sacar la misma consecuencia por lo que toca a la voluntad de espontaneidad. Si esta se desenvuelve sin motivo alguno, es preciso suponer una accion sin objeto, un efecto sin causa. De consiguiente, la libertad de espontaneidad no consistirá en obrar sin motivos, sino en que la dependencia de estos motivos no constituya una relacion necesaria i tal que existiendo el motivo, no pueda ménos de verificarse el acto espontáneo. Para demostrar esta proposicion recordaremos que los actos espontáneos son de suyo mui oscuros, i que verificándose en un momento imperceptible, apénas puede la memoria presentarnos una copia débil de lo que verdaderamente los constituye; sin embargo, observando en cuanto sea posible estos mismos actos, veremos que en ellos mejor que en los reflecciyos desplega nuestra voluntad una actividad peculiar e independiente de todo ajente estraño. En toda accion forzada o en que se padezca por lo ménos alguna violencia, sentimos siempre la presencia del ajente que nos impele a la accion; en la espontaneidad por el contrario el alma se siente en una rejion donde no hai mas que el objeto a donde refiere su accion, i ella misma lanzándose a él por una actividad propia, que no tiene otro principio que ella misma. La madre que vuela a salvar a su hijo espuesto a perecer, no obedece ciegamente i como una piedra al impulso que le arrastra; de sí misma saca esa fuerza poderosa que le hace vencer toda clase de estorbos; su alma es la que se pone a sí misma en movimiento, la que se dirije al objeto que le ha robado la atencion i a donde refiere toda la accion de que es capaz. Si se dice que la fuerza con que obra el alma en estos lances i de que parece disponer como propia, es la de los motivos que le impelen necesariamente a la accion, se podrá contestar que para esto es preciso suponer en los motivos la virtud de producir necesaria i espontáneamente estos efectos, i por consiguiente, que siempre que al alma ocurran estos motivos, debe por ne-

cesidad obrar con esta espontaneidad i necesidad; suposicion que se halla desmentida por la esperiencia. Estos mismos motivos estimulan al alma en otras ocasiones, i el alma no obstante no se determina; i aun cuando tienda a obrar u obre del mismo modo, lo hace de una manera reflecciva i con la conciencia de que el partido que abraza es el mejor. Luego es preciso suponer fuera de los motivos otro principio de accion que no puede ser sino la misma alma; luego la voluntad es libre hasta en los actos espontáneos.

§ CCLXXXII.

QUE DEBE ENTENDERSE POR LIBERTAD.

De lo dicho sobre la libertad de espontaneidad i la de refleccion podemos deducir lo que es en sí la libertad. En la voluntad de refleccion hemos visto que el alma puede abrazar esta o la otra determinacion, i que la libertad consiste en este poder, mas claro, en no ser compelida por algun ajente mas poderoso que ella. En la voluntad de espontaneidad hemos visto tambien, que la libertad consiste en que la accion del alma no dimane necesariamente de estos motivos, sino en que a pesar de su estímulo o impulso, la accion no emane de ellos, sino de la misma alma; que los motivos sean la ocasion i no el principio necesario de la accion. La consecuencia que de aquí parece deducirse es, que la libertad consiste en que la accion no se derive de un principio estraño al ajente, sino del mismo ajente; en otros términos, que la libertad consiste en la actividad. Asi lo han pensado muchos filósofos i la razon que los ha confirmado en esta conclusion es, que no puede concebirse actividad propia i ser dominado por un ajente estraño, que suponer a un ser obrando sin dependencia de otro o con libertad, es suponerlo activo por sí mismo. La razon parece poderosa, i asi dicen ellos que la libertad no es una forma de la actividad sino la misma actividad, el mismo poder del alma; con todo creemos que en esto puede haber su equivocacion i aun darse márjen para confundir entidades mui diversas. Las ideas de actividad propia i libertad aunque mui análogas no son en rigor las mismas ni tampoco equivalentes los términos que las espresan. La de actividad es mas compuesta que la de libertad; comprende a dos: 1.ª accion: 2.ª emanada no de otro ser que del mismo ajente. La de libertad no es la suma de ambas sino un elemento o constitutivo de cada una, pues se la predica de ellas. Asi decimos la accion refleccion es libre, la espontaneidad o la volicion espontánea es libre. Ademas, la estension de la idea de actividad es mayor que la de libertad. Si no hai libertad sin accion propia, hai acciones propias sin libertad. Dios es activo en sus operaciones *ad intra*

i no es libre; lo mismo decimos del alma humana en muchos casos, del alma de los brutos, i en el órden físico del iman en su atraccion i de otros cuerpos en sus afinidades especiales. Si estas reflecciones no satisfacen, no insistiremos en ellas i admitiremos la proposicion refutada, bien que con el agregado de los motivos determinantes. Lo que queremos es que se comprenda bien el significado de la palabra libertad, que si supone actividad propia, lleva tambien consigo i como constitutivo esencial la falta de necesidad o coaccion.

§ CCLXXXIII.

ÓRDEN EN QUE SE DESENVUELVEN AMBAS VOLUNTADES.

Conocidas las dos voluntades de reflección i espontaneidad i la libertad inherente a ambas, preguntaremos qué órden guardan en su desarrollo; ¿es la voluntad de reflección la que primero se desenvuelve o acaso la de espontaneidad? Si consideramos lo que actualmente pasa en el alma, diremos que ambas voluntades se ejercitan; a veces queremos espontáneamente, i a veces nos determinamos despues de un exámen sobre las ventajas o inconvenientes de la accion. Por lo regular reina la de reflección, pues desenvueltas las facultades con un largo ejercicio, son pocos los objetos que nos roban enteramente la atencion, i nos hacen obrar de un modo instantáneo. Si se trata de su oríjen primitivo, diremos que la primera ha sido la de espontaneidad; el desarrollo de la voluntad de reflección supone la conciencia de poderse determinar por este u el otro partido, i esta conciencia no puede existir sin haber esperimentado que se puede abrazar indiferentemente cualquiera determinacion, sin haber sentido la libertad. Lo que sucederá es, que los primeros actos espontáneos por verificarse con suma rapidez i sin la conciencia de la libertad, serán algo oscuros i difíciles de analizar; despues que su repetida sucesion haya familiarizado al alma con la conciencia de su poder, i los resultados de sus acciones, podrá pesar las ventajas i los inconvenientes, i determinarse con reflección. Con este progreso la espontaneidad perderá una parte de su dominio, pero en cambio el alma adquirirá facilidad para convertir la atencion sobre sí misma, para analizar sus actos, reconocer su poder i proclamarse libre e independiente.

§ CCLXXXIV.

ACTO ESPECIAL I CONSTITUTIVO DE LA PERSONALIDAD I MORALIDAD.

Este acto por el que el alma reconoce su libertad es lo que constituye su personalidad i su moralidad. Antes de tener la

conciencia de sus voliciones, obedecerá ciegamente a los instintos de su naturaleza; pero desde que se considera como un *unum* que quiere o no quiere, que puede producir o nó éste o el otro efecto, se siente a sí misma, se individualiza, i se considera como un ser rival de todos los que estan en contacto con ella. De la conciencia de este poder resulta la moralidad, porque esta consiste en poderse gobernar por una regla cualquiera, i esta regularizacion solo cabe en los seres que tienen poder sobre sí mismos, en los que pueden ser un principio de accion. No sabemos hasta donde lleguen la libertad i conocimientos de los brutos, pero la especie de disciplina a que puede sujetarse la mayor parte de ellos, manifiesta que su libertad i personalidad marchan de acuerdo con su intelijencia, o con el conocimiento mas o ménos exacto que ellos tienen de su poder; que si esta disciplina solo puede reducirse a unos cuantos actos mecánicos, es porque en estos solos conocen que pueden dominar sus apetitos i sujetarse a la regla que se les ha querido imponer. Lo que observamos en los brutos advertimos en el hombre, bien que en un grado mui superior; el hombre puede elevarse hasta el concepto de las ideas mas abstractas, puede abrazar con su intelijencia lo pasado, presente i futuro, puede en una palabra sujetarse a una regla constante i obligatoria. Pero no olvidemos que el ejercicio de este poder constitutivo de nuestra personalidad i moralidad está vinculado a la existencia de un objeto a donde se refiera la accion i de un estímulo sentido interiormente i que despierte la actividad. El conocimiento de nuestras operaciones morales abraza pues el de nuestras facultades morales i tambien el de estos móviles i objetos. Hasta aquí solo hemos discurrido acerca de lo primero, entremos ahora en lo segundo.

§ CCLXXXV.

MÓVILES DE LA VOLUNTAD.—DE LOS APETITOS I DE SUS CARACTERES PECULIARES.

Estos móviles pueden reducirse a dos capítulos jenerales:

Apetitos.

Sentimientos morales.

Los primeros son los estímulos nacidos de una sensacion mas o ménos dolorosa, i que pueden reducirse al hambre, el frio, la sed, el apetito de un temperamento moderado, la propension periódica al reposo o la actividad, i el apetito del sexo. Los caracteres que los distinguen son los siguientes: 1.° provienen de la organizacion i nos son comunes con los brutos: 2.° no tienen una operacion contínua sino ocasional i periódica: 3.° son la condicion necesaria del desarrollo de nuestras facultades intelectuales, i de los sentimientos morales. Si no pa-

deciéramos el hambre i la sed, no tendríamos el menor interes en distinguir los alimentos, ni los objetos que pueden guarecernos de la intemperie de las estaciones, ni los demas que satisfacen nuestras necesidades i cuyo conocimiento forma la mayor parte de nuestras riquezas intelectuales. Sin estos apetitos tampoco nos interesaríamos en las personas que los satisfacen, no habria amor filial, compasion, benevolencia, etc., en suma no sentiríamos la necesidad de conservarse i pereceríamos indudablemente. Los apetitos son la primera grada en la escala de la felicidad i perfeccion del hombre.

§ CCLXXXVI.

QUE SE ENTIENDE POR SENTIMIENTOS MORALES.—CUÁL ES SU ORÍJEN I SI SON SENSACIONES RENOVADAS.

Los otros móviles de la voluntad son los sentimientos morales, o los que en español se llaman afectos. Estos son ciertas modificaciones del alma nacidas de ciertas ideas particulares, i que la estimulan a obrar de un modo determinado; por ejemplo, la compasion que despierta en mi alma la idea del dolor que sufre una persona cualquiera; el amor filial que produce la idea de los beneficios particulares que se deben a los padres. Es inconcebible como las simples modificaciones del alma tengan la accion enérjica que produce el sentimiento, o sean por lo menos la ocasion de esta produccion; pero el hecho es que asi sucede, i que esta es una de las leyes de nuestra naturaleza moral. Si yo no tuviera idea de los beneficios que me han hecho, tampoco tendria el sentimiento de la gratitud; sino sé que una persona ha intentado inferirme algun agravio, no sentiré con respecto a ella lo que se llama odio, enemistad. Observándonos con atencion, advertiremos que todas estas modificaciones son el resultado de ciertas ideas particulares que les preceden.

Algunos consideran a los sentimientos bajo otro aspecto, i los creen unas sensaciones renovadas con motivo de las impresiones que conmueven fuertemente nuestro cerebro. Asi dicen, que la compasion es el mismo dolor que hemos tenido otras veces, i que renuevan despues el aspecto i lamentos del desgraciado.

Este modo de considerar los afectos parece vicioso; todo esto quiere decir que la sensacion del desgraciado se comunica a mi alma, i que yo sufro a la par con él; pero en este caso mi primer movimiento seria huir de lo que ocasionaba aquella sensacion, i la esperiencia nos enseña que léjos de sentirnos impelidos a esta determinacion, deseamos por el contrario aliviar a nuestros semejantes, i que este deseo nos conduce a los mayores sacrificios. El aspecto del desgraciado

no me hace pensar en mí, sino en él; me hace olvidar mis propias incomodidades por ocuparme de las suyas, despierta en mi alma un sentimiento noble i jeneroso. Esto se ve con mas claridad en la gratitud, amor maternal, etc. ¿Qué sensacion me renueva la persona que socorre mis necesidades, i que por manifestarme su cariño, me hace jenerosamente un obsequio? El sentimiento no es ni puede ser sensacion. Los objetos materiales producen sensaciones, i a nadie ha ocurrido decir, que estos objetos por sí solos son capaces de inspirar amor, gratitud, etc.

§ CCLXXXVII.

SI LOS SENTIMIENTOS SON VERDADEROS DESEOS.

El sentimiento tampoco es un vêrdadero deseo, como lo dan a entender algunos. El sentimiento produce por lo regular el deseo, i éste dimana en muchas ocasiones de un sentimiento, pero ambos son cosas diversas. En el amor por ejemplo, es fácil observar que al deseo de hacer feliz a la persona amada precede cierta disposicion de nuestra alma viva i lisonjera, que nos trasporta al objeto del sentimiento, i nos identifica con él. Un simple deseo de hacer feliz a la persona amada no puede llamarse amor; este deseo puede hallarse accidentalmente i por un motivo mui diverso de los que inspiran el sentimiento. Yo puedo desear por un interes particular complacer a la persona de quien espero un beneficio, i por un motivo semejante puedo desear que se perjudique a una persona querida. El sentimiento es un móvil i no un producto de la voluntad, i asi como no debe confundirse con las ideas o el principio de que emanan, tampoco debe confundirse con los deseos o los resultados que produce.

§ CCLXXXVIII.

CATÁLOGO DE LOS SENTIMIENTOS I NECESIDAD DE SU REDUCCION.

Conocida la naturaleza de los sentimientos, es preciso proceder a su enumeracion i clasificacion. Los que señalan los moralistas forman una nómina bastante larga, comprendiendo en ella a los simples i compuestos, i tambien otra porcion de fenómenos que no merecen el nombre de sentimiento. Para proceder con órden es preciso recorrerlos todos, desechar los que no tengan los caracteres señalados, i reducir los demas a sus elementos primitivos. De este modo conoceremos mejor su oríjen i esencia, i lo que es mas, el órden en que se desenvuelven. La lista de que hemos hablado, comprende al *miedo, estimacion, respeto, gratitud, amor filial, compasion, curiosidad, amistad, amor fraternal, pudor, amor a las personas de*

otro sexo, amor conyugal, amor paternal, amor a la patria, admiracion, emulacion, entusiasmo, amor a la gloria, valor, ambicion, benevolencia, amor a Dios, odio, desprecio, orgullo, envidia, resentimiento, venganza, egoismo, justicia, remordimiento, verguenza.

§ CCLXXXIX.

SI EL MIEDO ES UN VERDADERO SENTIMIENTO.

Cuando nos amenaza alguna sensacion dolorosa, nos trasportamos con la imajinacion al estado en que nos veriamos si padeciésemos la misma sensacion, i este vuelo de la imajinacion reproduce en cierto modo la sensacion, i nos hace tomar los medios necesarios de evitarla. Esta disposicion particular se llama *miedo*; algunos moralistas lo cuentan entre los afectos, i así parece debia ser, pues resulta de la idea del peligro, i es uno de los móviles mas poderosos de la voluntad. Sin embargo, como uno de los caracteres peculiares de los afectos es estimularnos a obrar sobre los seres sensibles, i como el miedo se refiere esclusivamente a nosotros mismos, lo separamos del número de aquellos, i lo consideramos como una parte del apetito habitual que tenemos de conservarnos en una situacion agradable. Si apesar de esto, se insiste en contarlo entre los sentimientos morales, no tendremos en ello el menor embarazo, porque en este análisis no tratamos tanto de fijar las denominaciones de los móviles de la voluntad, como de conocer su naturaleza i caracteres peculiares.

§ CCXC.

ANÁLISIS DE LA ESTIMACION I DEL RESPETO.

La *estimacion* es la disposicion favorable en que nos hallamos con respecto a la persona en quien descubrimos alguna prenda buena o útil. No es fácil averiguar si esta disposicion es un verdadero sentimiento o solamente el juicio que hacemos del mérito ajeno. Lo primero parece cierto, atendiendo que esta disposicion nos obliga a prestar consideraciones a la persona estimada, i sobre todo que el motivo de la estimacion es el mérito o lo que escita el amor. Tambien parece cierto lo segundo, pues continuamente vemos que se estiman personas que no se conocen, i aun los mismos enemigos. Entre estas dos opiniones elejiremos un término medio que las concilie; hai varias clases de estimacion, una que es solamente el fallo del entendimiento i que no llega al corazon, i otra que es un principio de amor. De estas dos la segunda puede llamarse un verdadero afecto. El respeto es esta última especie de estimacion elevada a un grado superior, inspirada por un mé-

rito relevante, i que nos obliga a prestar las consideraciones de deferencia por las que confesamos tácitamente nuestra inferioridad. Tratamos con urbanidad a nuestros iguales, i respetamos a nuestros padres, maestros, sacerdotes i majistrados. Toda idea de superioridad lleva consigo la de proteccion, i toda idea de proteccion orijina una disposicion favorable a la persona que puede dispensarla, de lo que se sigue que el respeto es un verdadero afecto. Puede ser mas o ménos poderoso segun la mayor o menor superioridad de la persona que lo inspira, pero en jeneral es uno de los resortes que mueven mas eficazmente al alma. Cuatro palabras de Alejandro a sus soldados apaciguaron una sedicion violenta; el continente grave de Cayo Mario hizo perder al verdugo todo su valor i correr despavorido.

§ CCXCI.

AMOR.—SI ESTE SENTIMIENTO SE FUNDA SIEMPRE EN LA ESTIMACION.

Hemos dicho que la *estimacion* es un principio de amor, ¿deberá inferirse que todo amor se funda en la estimacion? Algunos lo han creido así, sin acordarse que los padres aman a sus hijos, aunque sean perversos, i que en el mismo caso se hallan los hermanos entre sí, i los hijos con respecto a sus padres. Sin embargo, estas cortas escepciones no destruyen la regla por lo que toca al amor en jeneral o aquella disposicion de nuestra alma que le impele a hacer feliz a la persona amada i a identificarse con ella. Siempre la idea del mérito es el iman que atrae nuestro corazon, i fija sus inclinaciones. Cuestion mas importante es, si la idea del mérito que despierta el amor, va siempre acompañada de la idea de utilidad. Mas adelante la trataremos con estension; por ahora anticipamos que semejante idea de utilidad léjos de prender el amor, pugna al contrario con él, i aun puede en ocasiones estinguirlo. Yo puedo amar a una persona con quien no tenga relacion alguna i de quien no espere el menor beneficio, así como amo a Sócrates, Tito, Epicteto a Marco Aurelio. El amor nos trasporta a la persona amada, i la idea de utilidad nos concentra dentro de nosotros mismos; la utilidad introduce el cálculo en nuestras relaciones, i el amor es de suyo noble i jeneroso. Luego el amor es un sentimiento espontáneo, simple i que regularmente va precedido de la estimacion.

§ CCXCII.

ANÁLISIS DE LA GRATITUD.

El *amor* procura manifestarse por señales esternas, i estas demostraciones que son una prenda de la disposicion favora-

ble en que se halla el amante con respecto a la persona amada, excitan en ésta el amor. Lo excitan por dos razones: 1.ª esta disposicion es un mérito a los ojos de la persona amada que en esto ve una prueba de talento en el que ha sabido distinguir su mérito particular, o una muestra inequívoca de la excelencia de su corazon: 2.ª estas demostraciones excitan el amor por que la naturaleza dispuso que este sentimiento fuese simpático. Este nuevo afecto que nace del primero, se llama *gratitud*; es tan natural que tenemos un gusto especial en manifestarlo, i que no podemos mirar sin aversion al que no lo puede abrigar. Se dice que lo inspiran los beneficios, i se dice bien, porque los beneficios son una señal de amor, i porque las demostraciones del amor son una especie de beneficio. Es un sentimiento simple, o un amor al bienhechor acompañado del deseo de retribuirle con otro beneficio.

§ CCXCIII.

ANÁLISIS DEL AMOR FILIAR.

El *amor filial* se compone de la gratitud que inspiran los beneficios i el amor de los padres, i del respeto que nos infunde su autoridad. Si aun ignoramos que nos han dado la vida, i solo vemos en ellos a los protectores de nuestra infancia que nos prodigan su ternura i cuidados, les profesaremos un amor parecido al que nos inspiran los bienhechores i no ese sentimiento vivo que parte del corazon i es la voz de la naturaleza. Si advertimos que nos miran con indiferencia o que nos sienten gravosos, podemos respetarles i aun compensar jenerosamente sus beneficios, pero no sentiremos la gratitud con que se paga el verdadero afecto. Por último, si los padres no nos hacen sentir la inmediata dependencia en que deben mantenernos, nuestro amor perderá la calidad que principalmente debe caracterizarlo, que es la de ser respetuoso. Este sentimiento considerado en toda su perfeccion es mui compuesto.

§ CCXCIV.

ANÁLISIS DE LA CURIOSIDAD.

La *curiosidad* no es sentimiento moral, porque no tiene una relacion inmediata con la felicidad o desgracia de nuestros semejantes, o porque no nos estimula a obrar sobre ellos como un verdadero sentimiento. Mas dejando a parte esta consideracion, podemos observar que la curiosidad es el deseo de averiguar una verdad, i que éste no es un móvil sino un producto de la voluntad. Lo que orijina este deseo son los móviles que ponen en accion la idea de la utilidad anexa a la posesion de la verdad, la necesidad que sentimos de ejercitar nuestras fa-

cultades intelectuales, i la idea del placer inherente a este ejercicio. Estos sentimientos provocan la curiosidad, pero no la constituyen, i aun cuando así fuese, no deberia contarse entre los sentimientos morales, por carecer de la calidad que hemos señalado al principio.

§ CCXCV.

ANÁLISIS DE LA COMPASION.

La *compasion* es sentimiento moral, porque es un estado particular del alma que nace con motivo de la desgracia de un ser sensible i que nos estimula a socorrerle. Este sentimiento es simple; resulta de una sola idea i tiende a producir una sola accion. Es uno de los primeros que nacen en el alma, i sobre todo, el que manifiesta mejor que otro la espontaneidad i el oríjen intelectual que caracteriza a los sentimientos. No solamente los jemidos i las lágrimas excitan nuestra compasion; una fisonomía triste i abatida, un ah! en que el desgraciado desahoga su sentimiento, i en jeneral todo lo que presenta la idea del dolor, nos conmueve vivamente i nos excita a estinguirlo i aliviarlo. La compasion es tambien un sentimiento involuntario e irresistible, aun para los que pretenden descubrir en todas las acciones un motivo de interes personal. Cuando un desgraciado cae en un rio caudaloso, todos los espectadores estienden maquinalmente los brazos en ademan de socorrerlo: un veterano que se hallaba a las orillas del Sena, vió precipitarse a un niño, i un movimiento involuntario de compasion le hizo arrojarse a la violencia de la corriente para tratar de salvarlo. Estos ejemplos de desprendimiento manifiestan la nobleza de nuestro ser moral, i confundirán siempre a los sofistas.

§ CCXCVI.

ANÁLISIS DEL DESPRECIO.

El *desprecio* es lo contrario de la estimacion. Se desprecia al cobarde, al lisonjero, al orgulloso, i en jeneral, a todos los que manifiestan alguna calidad por la que se hacen indignos de las consideraciones que se prestan mútuamente los hombres. La cuestion si el desprecio es o nó un verdadero sentimiento, se resuelve de la misma manera que la establecida sobre la estimacion. Puede considerarse el desprecio como un mero acto del entendimiento i como un principio de aversion. Por el primer aspecto el desprecio es el juicio que formamos de la persona que se ha envilecido con sus acciones: por el segundo es aquel estado particular de nuestra alma que nace de las ideas indicadas, i que nos estimula a reusar

a la persona despreciada lo que estamos dispuesto a hacer por los demas de su clase. Regularmente estos dos jéneros de desprecio se encuentran unidos, porque no podemos formar un juicio desventajoso de un individuo sin que se alteren las relaciones esteriores de nuestra conducta. No obstante, puede decirse que se desprecian la ira i amenazas del débil, aunque este desprecio sea pasajero o no llegue nunca a manifestarse. Por conclusion advertiremos, que a las ideas anteriores se junta la de la inferioridad en la persona despreciada i la correlativa de nuestra propia superioridad.

§ CCXCVII.

ANÁLISIS DEL ODIO, RESENTIMIENTO I VENGANZA.

El principio de aversion que se alcanza a percibir en el desprecio, se desenvuelve enteramente cuando alguna persona ha intentado hacernos algun daño; en este caso sentimos con respecto a ella una distancia que nos retrae de hacerle algun bien, que nos hace alegrarnos en sus padecimientos, i que por lo comun nos estimula a volverle mal por mal. Esta disposicion de nuestra alma que es la contraria del amor, se llama *odio;* es un sentimiento simple porque la modificacion que lo constituye es una sola, i porque los efectos que producen son todos de una misma especie. Cuando el odio ha nacido de un gran perjuicio inferido con una intencion maligna, cobra nuevas fuerzas, nos ajita violentamente i no nos deja libres hasta que se ha desahogado en agravio del enemigo. El odio en semejante estado puede aparecer con distintos caracteres; o es un sentimiento concentrado en lo interior de nuestro corazon i que espera la ocasion oportuna de satisfacerse, o estalla desde los principios en la espresion violenta del semblante, en el fuego de las miradas, en las contorsiones de los miembros, i en todo lo que manifiesta las ajitaciones mas vivas. En el primer caso toma el nombre de *resentimiento*, i en el segundo se llama *venganza*, aunque tambien suele darse este nombre a las acciones que produce. Algunos autores colocan al resentimiento i la venganza entre los sentimientos morales; pero bien se ve, que no son mas que el odio en un grado superior i que los diferentes caracteres con que aparece, no nacen de una diferencia específica en las modificaciones, sino de las circunstancias particulares de la persona que lo abriga. Está resentido el que todavia no puede satisfacer su odio, i se venga el que halla una ocasion oportuna de hacer un mal a su adversario.

§ CCXCVIII.

ANÁLISIS DEL SENTIMIENTO DE LA JUSTICIA.

Hutchesson dice que estamos dotados de un discernimiento instintivo para distinguir lo bueno de lo malo, asi como tenemos un sentimiento particular para distinguir lo ágrio de lo dulce. Esta opinion da lugar a la cuestion siguiente: ¿existe un sentimiento de esta clase? ¿Es esto lo que se llama justicia? Los que desarrollan el pensamiento de Hutchesson i resuelven afirmativamente la cuestion, se fundan en lo que sigue: Cuando vemos oprimido al débil, acudimos involuntariamente a su socorro; si oimos referir los escesos de la tiranía, deseamos su destruccion; en los paises en que los juicios son públicos, la absolucion del inocente i el castigo del culpable arrancan siempre los aplausos de los espectadores. Estos hechos manifiestan palpablemente, que las acciones justas o injustas producen en el alma del espectador una impresion agradable o desagradable, que no puede ser otra cosa que el sentimiento de la justicia. Por otra parte sino hubiera impresion agradable o desagrabable correspondiente a las acciones buenas o malas, la calificacion de las acciones humanas seria materia disputable, i no tendria aquel caracter de estabilidad a que se debe, que en todos los paises i todos los tiempos sean iguales las obligaciones de los hombres.

Confesamos la realidad de los hechos alegados, pero de ellos no debe deducirse la existencia de un sentimiento particular i distinto de los que vamos examinando. Estos hechos solo prueban que hai ciertos sentimientos simpáticos que parten del alma del ajente a la del espectador; por ejemplo, el gozo del bienhechor al socorrer al desgraciado, o la gratitud que este manifiesta al bienhechor; el sentimiento justo que manifiesta una persona al repeler un agravio, i otros de esta clase. Pero debemos observar: 1.° que siendo esta simpatia comun a una porcion de sentimientos, no puede constituir uno particular i distinto: 2.° que el gozo del espectador al ver castigado al culpable, no es un sentimiento particular nacido primitivamente en su alma, sino el gozo del agraviado que se trasmite al alma de los espectadores, o el gozo particular de estos al satisfacer el odio que les ha inspirado el criminal: 3.° preguntaremos: ¿este sentimiento agradable o desagradable correspondiente a las acciones buenas o malas, nace antes o despues de haber adquirido las ideas de lo justo i de lo injusto? La resolucion de esta cuestion adelantará la de la principal, porque si es cierto lo segundo, resulta que no existe tal sentimiento calificativo de la moralidad de nuestras acciones, sino que la moralidad de estas conocida de antemano exci-

ta en nosotros ciertos sentimientos particulares. Mientras un niño no tiene idea de propiedad no se complace en el castigo del ladron; mientras no tiene idea del respeto que se debe a los padres, no halla justo el castigo del hijo desconocido o ingrato; en fin, mientras no conoce lo que otro debe o no debe hacer, no siente por él antipatía o simpatía. Se replicará que si el niño ve a otro maltratado por un tercero, el odio que este le inspira es involuntario, nace inmediatamente despues de la accion, i no puede ser precedido de ningun conocimiento calificativo de la moralidad de las acciones. Pero se responde que este conocimiento existe. Desde mui temprano conoce el niño que puede i debe repeler todo lo que cause algun dolor; la naturaleza se lo ha enseñado del modo mas elocuente, cual es el sentimiento; conoce tambien que uno de los medios de repeler la agresion es volver mal por mal; conoce por analojía que lo que pasa en su persona, debe pasar tambien en cualquiera de sus semejantes, i estos antecedentes le hacen sacar por consecuencia, que el que repele la agresion, hace lo que él mismo haria i debió hacer. Ademas, el niño siente esta aversion al agresor cuando tiene un conocimiento de la libertad de nuestras operaciones, i cuando puede presumir que el que ataca a otro sin motivo alguno, es capaz tambien de atacarlo a él mismo, i aqui tenemos que el odio al agresor es parte del que sentiria si él fuese el acometido. De lo que deduciremos, que no existe tal sentimiento de la justicia, i que las emociones simpáticas son los mismos sentimientos de que vamos tratando, nacidos de las ideas precedentes de lo justo i de lo injusto.

§ CCXCIX.

ANÁLISIS DEL REMORDIMIENTO, VERGÜENZA I PUDOR.

Cuando tenemos la idea de la moralidad de nuestras acciones, i por otra parte notamos que nuestra conducta se ha separado de la regla a que debia sujetarse, i que esto no pendió mas que de nuestra voluntad, sentimos un disgusto interior, una turbacion estraordinaria i desagradable que nos hace detestar la accion i a nosotros mismos, i que nos estimula a reparar en lo posible el perjuicio causado. Esta disposicion del alma se llama *remordimiento*; es suceptible de mayor o menor enerjia segun la gravedad de la ofensa i el grado de libertad que hemos tenido; pero es un sentimiento simple porque no se le puede considerar dividido en otros sentimientos elementales, i porque emana de una sola causa i tiende a producir unos mismos efectos. Al remordimiento acompaña la idea de que nos hemos hecho merecedores del castigo que nos imponga la persona ofendida, i por consiguiente, del odio de nues-

tros semejantes; de aquí resulta en el culpable otra disposicion que fortifica a la primera, i que le estimula a huir de la presencia de los demas hombres o a sentirse confundido cuando éstos sabedores ya de su delito, le contemplan con indignacion o desprecio. Este nuevo sentimiento se llama *vergüenza* i es uno de los correctivos mas eficaces de nuestras malas acciones. Próximo a la vergüenza se halla el *pudor* o mejor diremos, solo tienen pudor los que no son capaces de tolerar la vergüenza. Este precioso i delicado sentimiento es propio de las personas a quienes causa horror la menor sombra del delito. Un niño que oye a otro una espresion poco modesta, i que se confunde al instante como si él mismo la hubiese proferido, tiene lo que se llama pudor. La vergüenza i el pudor no admiten division alguna, emanan de una sola causa i producen un mismo efecto, por cuya razon los colocaremos en el número de los afectos simples.

§ CCC.

ANALISIS DE LA AMISTAD I AMOR FRATERNAL.

La *amistad* es el afecto recíproco de dos personas que tienen unos mismos intereses, unas mismas ideas i sentimientos; por esto la definen algunos *eadem volentium atque nolentium conjunctio*. De consiguiente entran en su composicion la estimacion, el amor i gratitud. No siempre es tan perfecta que tenga estos tres elementos, porque se llama amistad el afecto con que se miran los individuos de una compañia de comercio, i los miembros de una corporacion cualquiera. Tambien se llama amistad el afecto que comienza a prender en el corazon de dos personas que se reconocen de un mismo carácter aunque todavia no se hayan dado pruebas de su mutua confianza. Pero podemos asegurar que estos tres elementos entran siempre en esta relacion, aunque no sea en el mismo grado. Ello es que solo se da el nombre de amigo al que identifica en todo o en parte su felicidad con la nuestra, al que se halla dispuesto a compartir nuestros placeres i nuestras penas; i estas disposiciones no pueden hallarse sin el amor, la gratitud que es su compañera, i algun principio de estimacion.

Los hermanos tienen unos mismos intereses i sentimientos, porque dependen en todo de unos mismos padres, porque han recibido una misma educacion i porque hasta cierto período de la vida todo ha sido comun entre ellos; de consiguiente el amor que se tienen es una verdadera amistad. La única diferencia notable entre estos dos afectos, es que el amor fraternal es inspirado por todo lo que despierta la amistad, i ademas por la idea de haber nacido de unos mismos padres, idea que debe hacerlo mui enérjico i vivo.

§ CCCI.

DEL AMOR A LAS PERSONAS DE OTRO SEXO.

El apetito grosero de la reproduccion es el jérmen del sentimiento llamado vulgarmente *amor*. Cuando el primero se hace sentir, el hombre conoce que su felicidad no depende de sus fuerzas solas, i que para lograrla necesita del concurso de los demas seres de su especie. Esta idea le arranca de la esfera de sí mismo, le inspira un grande interes por sus semejantes, i por último, despierta en su corazon todos los afectos jenerosos i simpáticos que le hacen identificar su existencia con la ajena. Pero las personas que deben infundirle particularmente esta simpatía, son las que tienen una relacion mas inmediata con la satisfaccion de sus necesidades, i las que se hallan mejor dispuestas a compatir sus sentimientos, es decir, la de su misma edad i un sexo diferente. El sentimiento que abrigan dos personas de esta clase, puede no ser al principio mas que el apetito grosero de la reproduccion; pero si la persona que lo inspira, posee calidades apreciables, como la sensibilidad, el candor, un talento cultivado, etc., el primer sentimiento se depura i anima; últimamente, si entre ambos hai una verdadera correspondencia, el sentimiento se desenvuelve con las ideas de la mútua felicidad, i con la gratitud que inspira un afecto recíproco. De aquí resulta que este sentimiento es simple, i que unido con la gratitud puede adquirir mayor enerjía. Donde aparece con todo sus atributos es en el matrimonio; a las ideas anteriores se agregan la de haber unido para siempre su destino, la de haber puesto en comun los intereses, las incomodidades, los alimentos, i hasta el aire que respiran, i todas estas ideas junto con los servicios recíprocos, fortifican las primeras causas del sentimiento, i lo hacen mas estable i sólido.

§ CCCII.

ANÁLISIS DEL AMOR CONYUGAL I PATERNAL.

Los frutos de la union conyugal son los hijos, i estas prendas del mútuo afecto de los cónyujes estrechan mas sus relaciones i son para ellos el objeto de un nuevo afecto. El padre i la madre miran en su hijo un nuevo lazo echado al vínculo que los une, lo miran como un renuevo de sí mismos, como un ser débil que la naturaleza ha confiado a su proteccion, i cuyo destino se halla envuelto en las sombras del misterio; finalmente, los padres miran en sus hijos a los herederos de su nombre i de sus virtudes, a los verdaderos amigos capaces de consolarlos i socorrerlos en su vejez. Estas ideas

despiertan una infinidad de afectos que constituyen el sentimiento vivo i enérjico, llamado *amor paternal*. Entran a componerlo el amor de sí mismo, el amor conyugal, la compasion, la gratitud i hasta el amor que de suyo inspiran las gracias inocentes de la infancia. Por esta razon no es de estrañar que sea tan íntimo i tierno; él obliga a los padres a los mayores sacrificios i por él dejeneran hasta los mismos brutos, pues los mas feroces deponen su soberbia, i los mas débiles se revisten de valor.

§ CCCIII.

DEL AMOR A LA PATRIA.

Todos los sentimientos de que hemos hablado i que hacen tan apreciable la existencia, ligan al hombre al pais que lo vió nacer, o donde recibió su educacion i comenzó a sentir los goces de la vida. La patria es el símbolo de las relaciones que ligan su corazon con sus padres, sus hermanos, sus amigos i su familia; es el recuerdo vivo de los placeres que ya gozó, i cuya memoria le es tan lisonjera; por último, ella le interesa hasta por haber sido el teatro de sus desgracias. Por estos motivos cobra tal fuerza el amor que nos inspira, que se estiende a veces a las producciones, al suelo, a las montañas, a la atmósfera i a todo lo que la patria presenta. Este sentimiento es mui compuesto, resulta de las ideas que orijinan los sentimientos anteriores, i ademas de la felicidad particular que se goza en la patria, ya por su abundancia natural o la liberalidad de las leyes que la rijen. Todos aman naturalmente a la patria, pero le amaba mucho mas el ciudadano de la Grecia que se veia libre e independiente, que el esclavo persa a quien no se dejaba otra virtud que la sumision. El primero tenia una gran satisfaccion en sacrificarse por ella, i para el otro era indiferente que fuese gobernada por este o el otro tirano. Mas adelante hablaremos de la utilidad de este precioso sentimiento; por ahora basta haber hecho su descomposicion.

§ CCCIV.

DE LA BENEVOLENCIA.

La *benevolencia* es el amor habitual a los demas hombres. Asi como el amor a la esposa i a los hijos se estiende a toda la familia, i el amor de ésta a la patria, asi tambien este último se estiende a todos los individuos de nuestra especie. Las mismas relaciones que producen los sentimientos anteriores, existen aunque en un grado mas débil entre todos los hombres. A todos nos ha dotado la naturaleza de unos mismos apetitos i

sentimientos, i nos ha dado los mismos medios de satisfacerlos; tenemos todos el mismo orijen, las mismas obligaciones, e igual destino. Estos diversos puntos de contacto establecen una especie de fraternidad de que resulta el sentimiento de la benevolencia. El que lo posee está dispuesto a tomar parte en las penas i placeres de sus semejantes i a prestarles toda clase de servicios. Una observacion superficial puede confundirla con la compasion, gratitud i demas afectos benévolos, pero es fácil advertir que en todos ellos hai siempre un amor anterior que se manifiesta en muchos actos, cómo la hospitalidad, la cortesía, etc. La benevolencia entra en el número de los afectos simples.

§ CCCV.

DE LA ADMIRACION I AMOR A LA GLORIA.

La *admiracion* es uno de los sentimientos que hermosean nuestro ser moral i de los que mas contribuyen a perfeccionarlo. Lo excitan los objetos grandes, como las altas montañas, la vasta espansion del océano, la inconmensurable estension del cielo. Cuando el alma contempla estos grandes objetos de la naturaleza, sale de su estado ordinario, se eleva sobre sí misma, i vaga por una rejion desconocida i deliciosa. Considerada la admiracion por este aspecto, no es un sentimiento moral, porque si es un estado particular del alma orijinada por la idea de lo que excede los límites habituales de la intelijencia, no nos excita a obrar sobre los demas hombres; cuando mas se podrá decir, que este sentimiento nos eleva a Dios i fortifica el amor que este Supremo ser nos inspira. Pero la admiracion tiene ademas otro aspecto; si nos admiran los grandes objetos de la naturaleza, no causan menor efecto un edificio majestuoso, una pirámide elevada; si arrebatan nuestra admiracion los movimientos del océano ajitado, no la arrebatan ménos el marino que arrastra su furia por salvar a un náufrago, el varon justo que sabe sostener su carácter i morir tranquilo por no cometer una infamia. La admiracion que excitan estos nobles esfuerzos del corazon humano, puede llamarse un sentimiento moral, pues nace con la idea de la superioridad de un individuo determinado, nos obliga a prodigarle nuestras alabanzas, i nos estimula a imitarle. Tan poderoso es este sentimiento que a él debemos los mayores ejemplos de patriotismo i filantropía. Temístocles no habria salvado la Grecia, si no hubiera tenido presentes las hazañas de Milciades; sin el heroico valor de los navegantes portugueses, Colon no habria osado abrirse un paso al nuevo continente que ha inmortalizado su nombre. La admiracion no es sentimiento simple, es la mezcla de un respeto profundo i de un

principio de amor. Contemplamos al objeto de nuestra admiracion situado en una esfera superior, i al mismo tiempo le deseamos en el fondo de nuestra alma cuantas prosperidades son imajinables.

§ CCCVI.

DE LA EMULACION, ENVIDIA I ENTUSIASMO.

Lo que hace producir a la admiracion estos resultados, es la propiedad que tiene de despertar el sentimiento llamado *emulacion*. Las demostraciones que arranca la admiracion, producen en el objeto de ella la impresion mas lisonjera, i este es un bien que muchos se empeñan en lograr. La disposicion de nuestra alma que provoca este deseo, es la emulacion, i por ella nos sentimos estimulados no solo a imitar el objeto de nuestra admiracion, sino tambien a excederle. La emulacion puede nacer en toda clase de personas i referirse a una infinidad de objetos; puede nacer entre los niños i los hombres formados, entre los artistas, sabios, labradores i guerreros; puede proponerse ganar el aprecio del maestro, de la familia, de la clase a que pertenecemos, i aun de la sociedad entera. Cuando la emulacion se propone recojer la admiracion de un gran número de espectadores, se convierte en *el amor a la gloria;* pero estos dos sentimientos no son los mismos. Se dice que tiene emulacion el niño que tratar de exceder a sus compañeros i ganar la buena voluntad del maestro, pero ama la gloria el guerrero que por adquirir un derecho a la gratitud de sus compatriotas, se espone a todo jénero de peligros. Tambien se puede notar esta otra diferencia; la emulacion ha de ser necesariamente excitada por otro, i el amor a la gloria nó. Yo puedo haber hecho una accion laudable, haber obtenido la admiracion, i sentir por esto mismo el deseo de excitarla en adelante, entónces no me estimulan las acciones ajenas, sino las propias, no emulo sino a mí mismo. Como estos sentimientos son tan simpáticos i transcendentales, puede suceder que se sienta animado de ellos un individuo que por desgracia no tenga las aptitudes necesarias para satisfacerlos; en este caso la emulacion i el amor a la gloria pueden convertirse en una especie de odio al que ha excitado el aplauso. Este odio oculto por lo regular en el fondo del corazon, porque es tan vil como injusto, es lo que se llama *envidia*. No nace precisamente de no poder conseguir la admiracion o el aprecio de los demas hombres; tambien tiene por objeto las riquezas, el favor, o cualquiera otra cosa a que se aspiraba con vehemencia, i que otro nos ha ganado. El *entusiasmo* es el delirio de la admiracion o del amor a la gloria; por esta razon no puede considerarse como un sentimien-

to particular i distinto, pero sí la emulacion, el amor a la gloria i la envidia, porque se diferencian en las modificaciones que los constituyen, en las ideas que los despiertan, i sobre todo, porque no son divisibles en otros sentimientos elementales.

§ CCCVII.

DE LA AMBICION.

Cuando el amor a la gloria se desnaturaliza i no se ciñe a conquistar el aprecio o la admiracion, sino los signos de estas disposiciones, toma el nombre de *ambicion*. El que ama la gloria recibe con satisfaccion las demostraciones de respeto que le rinden sus iguales, pero esta satisfaccion nace mas de que estas demostraciones son una prueba del amor o del respeto, que de las demostraciones mismas. El ambicioso altera este órden, no busca el amor sino las demostraciones; si se alegra cuando sabe que todos le respetan o aman, es porque estas dos disposiciones se han de manifestar por las señales de costumbre. Esto nos hace creer que el fondo de la ambicion es una tendencia a dominar i a complacerse en este imperio o señorío. Por este motivo el ambicioso no pone límites a sus deseos; hoi aspira a un destino, mañana piensa en otro, i de aspiracion en aspiracion va siempre subiendo hasta el punto que cree mas elevado. La ambicion es un afecto que resulta de la idea que hemos formado de la felicidad anexa a la posesion de los puestos mas eminentes del órden social, i que nos estimula violentamente a tomar las medidas necesarias para conseguirla; nace por lo regular en un corazon corrompido, i suele ir acompañada de otros afectos particulares, pero considerada sola es un afecto simple.

§ CCCVIII.

DEL AMOR DE DIOS.

Todos estos sentimientos provocan las determinaciones de la voluntad, pero existe otro mas noble i puro. i que como veremos despues, es el complemento de la perfeccion moral del hombre; tal es *el amor de Dios*. Cuantos atributos pueden adornar a una persona, otros tantos se hallan i en un grado superior en el ser que consideramos como la causa de todo lo que existe. Dios es bueno, sabio, justo, omnipotente, inmenso i eterno; a él debe su oríjen este mundo visible, a él debemos la existencia i su conservacion; él es el autor de las leyes morales i el juez que debe tomarnos una cuenta exacta de nuestras acciones i pensamientos. Estas ideas producen una infinidad de afectos que nos ponen en una relacion inmediata con este Ser

supremo, i que convierten el amor que nos inspira, en el sentimiento mas jeneroso i sublime. A Dios debemos el respeto porque es el dueño absoluto de lo visible, i por la inmediata i absoluta dependencia en que de él vivimos; la gratitud, porque a él lo debemos todo, no solamente los objetos destinados a la satisfaccion de nuestras necesidades, sino esos mismos sentimientos que hacen apreciable la vida. Finalmente, a Dios debemos la plenitud del amor, porque es el cúmulo de todas las perfecciones, porque nos ama tiernamente i nos ofrece en pago de nuestra correspondencia cuantos bienes se pueden concebir. No es posible analizar este sentimiento con exactitud, porque se presenta con distintos caractéres segun las ideas i disposicion de la persona a quien afecta; basta por ahora decir que es el símbolo de todas nuestras relaciones, el punto céntrico a donde vienen a parar, i que de consiguiente es el mas compuesto de los que conocemos.

§ CCCIX.

REDUCCION DE LOS AFECTOS SIMPLES A LOS DOS PRINCIPIOS DE AMOR I ODIO.

De esta reseña de nuestros sentimientos morales resulta que los mas simples son los siguientes: la estimacion, el respeto, el amor, la gratitud, la compasion, el amor a las personas de otro sexo, la emulacion, la benevolencia, el miedo, el desprecio, el odio, el remordimiento, el pudor, la vergüenza i la envidia. Resta averiguar si son los últimos elementos de la sensibilidad, sino se divisa en ellos alguno de los dos principios amor i odio. Efectivamente, si los examinamos con detencion, advertiremos que la estimacion es un principio de amor a la persona estimada; el respeto, un principio de amor al superior; la gratitud, un amor al bienhechor; la compasion, un amor al desgraciado, etc.; que el miedo es un principio de odio a la persona que lo inspira; el desprecio, un principio de odio a la persona despreciable; el remordimiento, un odio a nosotros mismos; el pudor, un odio profundo a lo que provoca al delito, etc. En todos ellos solo vemos el amor i el odio modificados por las circunstancias particulares del individuo, i las ideas que se les presentan. Pero como en ellos se resuelven los anteriormente examinados i tienen por otra parte caracteres que los distinguen, ya en su grado de enerjia, en las ideas que los excitan, en el modo particular con que mueven al alma, i en las acciones que producen, podemos considerarlos como los elementos de la sensibilidad moral.

§ CCCX.

ÓRDEN QUE SIGUEN LOS MÓVILES DE LA VOLUNTAD EN SU DESARROLLO O EVOLUCION.—PRIORIDAD DE LOS APETITOS.

Conocida la naturaleza de los sentimientos morales, pasemos a estudiar su filiacion o el órden en que se desenvuelven. Esta indagacion es algo difícil por la tenuidad característica de estos sentimientos, i porque para estudiarlos es preciso trasportarnos a la época remota de los primeros dias de la vida; tambien parecerá supérflua, pues nada importa conocer lo que fueron entonces, si sabemos lo que son ahora, si conocemos sus causas i sus efectos. No obstante, nos hemos determinado a emprenderla, persuadidos que servirá para confirmarnos en la idea que hemos formado de su composicion i en órden a la dificultad, nos alienta el saber que siendo los sentimientos el resultado de ciertas ideas particulares, el órden en que se desenvuelvan, será paralelo al órden en que se adquieran las ideas correlativas; de manera que todo el trabajo quedará reducido a examinar esto último.

Dijimos en el párrafo CCLXXXV que los apetitos son la condicion necesaria del desarrollo de los afectos. Asi debe ser, porque la vida intelectual comienza por las ideas sensibles, i los apetitos nos hacen adquirir estas ideas. Desde el principio de la vida se sienten el hambre, la sed, el frio i demas sensaciones agradables o dolorosas que sacuden el letargo del alma i ponen en ejercicio su actividad. Insensiblemente nos vamos familiarizando con las ideas de estas sensaciones hasta que alcanzamos a distinguir los objetos que las producen; pero ¿qué son estos objetos? ¿Son causas ciegas o intencionales de estas sensaciones? Lo mas natural parece que al principio solo sea lo primero, pues el segundo conocimiento supone multitud de esperiencias i comparaciones. De aquí resulta que mientras nos hallemos bajo el imperio de los apetitos, los primeros afectos serán la estimacion i el miedo, considerado el primero como el juicio que formamos de la utilidad que puede producir un objeto cualquiera, i el segundo como la perturbacion producida por la idea del riesgo que nos amenaza.

§ CCCXI.

SENTIMIENTOS QUE SE DESENVUELVEN EN LA PRIMERA ÉPOCA DE LA VIDA.

Cuando el niño distingue los objetos que obran en él de un modo constante e invariable, de los que estan subordinados a su voluntad i que le alivian cuando grita o llora, comienzan a

formarse en su corazon las relaciones con los seres sensibles, o los verdaderos afectos. El primero es el amor, porque la primera idea que se le ocurre, es la de que existe un ser que quiere aliviarle sus incomodidades i hacerle un bien. Este amor es un movimiento espontáneo, i el niño lo espresa con la risa i demas señales de su inocente alegria. Estas primeras demostraciones estimulan el amor de sus padres, los que se empeñan particularmente en su alivio, i con esta recíproca correspondencia se va estrechando i aumentando el sentimiento. Entre las diferentes personas que rodean o acarician al niño, tarde o temprano se presenta alguna que reusa obedecerle, que le riñe o le amenaza. Esto le causa una gran sorpresa; hasta entónces creia que todos le amaban i se empeñaban en complacerle; ahora se halla con personas que le hacen o pueden hacerle algun mal. Esta idea introduce un nuevo elemento en sus relaciones morales. La amenaza, los golpes, los gritos le infundirán al principio un gran miedo, mas luego que éste ha desaparecido, siente por la persona que le amenazó, una especie de distancia que acaba en el deseo de inferirle por su parte algun mal, o en lo que se llama odio. El niño no trepida en manifestarlo con su ceño, silencio i movimientos, hasta que el tiempo o las nuevas caricias de la persona a quien odia, borran esta primera impresion.

§ CCCXII.

CONTINUACION DEL ANTERIOR.—PREDOMINIO DEL AMOR FILIAL.

El amor i el odio son los únicos afectos que mueven nuestra voluntad en los primeros dias de la vida. Las esperiencias se multiplican, el entendimiento se enriquece, i nuevas ideas vienen a animar estos dos jérmenes de nuestra sensibilidad moral, a desenvolverlos i modificarlos. El sentimiento de la natural flaqueza nacido de la comparacion entre las fuerzas propias i las de sus padres u otras personas, excitarán en el ánimo del niño lo que se llama respeto, i por el contrario la inferioridad de otros respecto de él, sus desmedidas pretensiones, veleidades i caprichos le moverán al desprecio. Las diversas disposiciones que reconoce en los demas hombres, las muestras ordinarias de su indiferencia u olvido acaban de convencerle que el cariño de sus padres es espontáneo i jeneroso i entónces el amor que les profesa irá acompañado de la gratitud. Por último, si oye los jemidos de alguna persona que sufre algun dolor, sentirá conmoverse su ternura, deseará aliviarle a toda costa i conocerá a la compasion. Estos diversos sentimientos darán una nueva vida a su existencia, pero entre todos ellos el eficaz i predominante i que atenúa o fortifica a los demas será el amor filial. Los contínuos i repeti-

dos favores de los padres, las ajitaciones que éstos padecen cuando él siente algun dolor o manifiesta disgusto, estrechan sus relaciones con ellos, i la cosa llegará hasta el punto de que este bello favorito, objeto de tan especial desvelo, no querrá apartarse de su lado i que se creerá infeliz o llorará amargamente si se halla léjos de su vista. Este amor que hasta aquí no es mas que ternura, respeto i gratitud, cobra tal fuerza, que el niño siente un gran disgusto cuando sus padres lo dividen con los demas hermanos. Desde entónces todas sus aspiraciones se dirijen a obtener la preferencia, i sino la puede conseguir, se llena de indignacion, principia a aborrecer a su hermano, i su emulacion se convierte en envidia. Este sentimiento prenderá con facilidad en su alma inesperta i sin prevision, pero afortunadamente la naturaleza dispuso que el mismo principio del mal fuese el que podia repararlo. Los padres se indignan de estas pretensiones injustas, i el niño por temor de enfadarlos, se contenta con entrar a la par con sus hermanos en las demostraciones del cariño paternal. Este mismo afecto que enfrena sus sentimientos inmoderados, sirve para inspirarle el cariño a sus hermanos; al principio afecta amarlos por temor de desagradar a sus padres, despues los ama porque los aman sus padres, al fin este amor se fortifica i depura con la correspondencia, la igualdad de ocupaciones, i la participacion comun de disgustos i placeres.

§ CCCXIII.

OTROS CORRECTIVOS DE ESTOS SENTIMIENTOS.—REMORDIMIENTO, VERGÜENZA.

La voluntad de los padres es la primera regla de conducta que tiene el hombre, pero éste no siempre sujeta a ella sus acciones; a veces por satisfacer un apetito o dejarse llevar de un sentimiento inmoderado, es capaz de obrar contra la órden espresa que se le ha impuesto. En este caso piensa que sus padres le castigarán privándole de las demostraciones afectuosas con que siempre le han tratado; i este pensamiento que para él es amarguísimo, le hace detestar su accion i por consiguiente a sí mismo como causa de ella, le hace sentir, en una palabra, el remordimiento. Los justos temores de su conciencia ajitada se realizan al cabo, i el padre sabedor del delito se prepara a castigarle; en esta circunstancia el niño no solo siente los dolores del castigo i el peso del remordimiento, sino tambien toda la confusion de la vergüenza. Su rostro se enciende, sus ojos se humillan i no se atreven a fijarse en ninguno de los espectadores, porque en cada uno divisa a un juez riguroso e inexorable. Estos dos sentimientos son los correctivos

mas eficaces de sus malas acciones, pero la naturaleza no le ha abandonado solamente a esta autoridad esterna; el niño esperimenta que la resistencia a ciertos sentimientos naturales i vivos produce en él unos efectos análogos, por ejemplo, cuando niega a un pobre algun servicio o si por ostentar superioridad, acomete o derriba a un compañero. En estos casos la simpatía que le inspiran estas personas, le hace indignarse contra sí mismo, i le manifiesta que ha practicado una accion por la que merece el castigo de sus padres o el odio de sus semejantes.

§ CCCXIV.

SENTIMIENTOS QUE SE DESENVUELVEN EN LA PUBERTAD.— ADMIRACION.

A la edad de catorce o quince años se dejan los hábitos sencillos de la infancia i aun los inocentes recreos del hogar paterno, i se entra en la mocedad; pero el que ha dado estos pasos en la carrera de la vida, no puede ménos de sentir en sí mismo una metamórfosis mui estraña. Antes vivia absorto en sí mismo i buscando con ánsia el placer; a esta edad se halla con una nueva dósis de sensibilidad, una copia abundante de ideas, i una infinidad de afectos tan halagüeños como vivos. Hasta aquí habia mirado a sus padres como los protectores de su infancia i los mejores amigos que le habia deparado la suerte, ahora los contempla como los autores de su ser; hasta entónces sus hermanos no habian sido mas que los compañeros inseparables de sus estudios i diversiones, ahora son las únicas personas que estan ligadas con él por los estrechos vínculos de la sangre; ántes aliviaba al desgraciado i quedaba satisfecho al obedecer a los estímulos de la compasion, ahora no permanece tranquilo despues de haber desempeñado esta obligacion natural; su alma se ceba en el cuadro de la desgracia i llega hasta exajerar los horrores de su situacion. Finalmente, la gratitud, el remordimiento, la vergüenza, el pudor, i demas sentimientos tienen otra delicadeza i otra enerjia. Pero donde el jóven nota particularmente la nueva mudanza que ha padecido su naturaleza, es en la impresion que le hacen los objetos esternos; éstos no le producen ya aquellas impresiones aisladas i estériles que solo servian para mantener la actividad de su alma, i que no le presentaban mas que una série de cosas mas o ménos distintas; la naturaleza le descorre el velo que le ocultaba sus bellezas, i se complace en presentarle el cuadro hermoso de las harmonías. El jóven sentirá un nuevo encanto al contemplar la majestad del océano, el combate de los elementos en la tempestad, la vasta e ilimitada estension del cielo, la sucesion de las estaciones, la riqueza

i variedad de las producciones de la tierra, i este cuadro májico arrebará a su alma i la sumirá en un éxtasis tan inesplicable como delicioso.

§ CCCXV.

EMULACION, AMISTAD, BENEVOLENCIA, AMOR A LA PATRIA I A LA GLORIA, AMOR A LAS PERSONAS DE OTRO SEXO.

Este nuevo sentimiento nacido de las nuevas ideas con que se halla enriquecida su intelijencia i del vigor que despliegan sus facultades físicas i morales, le dispone para la impresion que despertará en su alma el amor a las personas de otro sexo. Llegado este caso, siente el jóven la necesidad de un amigo en quien desahogar su corazon, i siente ademas la necesidad de hacerse amable. Desde entónces toma la imajinacion un nuevo vuelo; el jóven no se contenta ya con exceder a los que estaban con él en una misma línea, sino que aspira a obtener los votos de sus iguales, sus compatriotas i todos los hombres. Los ejemplos de los varones ilustres que le han precedido en la senda de la gloria, aguijonean su alma, i le hacen correr con la imajinacion una série de sucesos brillantes i gloriosos. Á veces se fijará en las hazañas del guerrero i aspirará denodadamente a arrostrar toda clase de peligros; otras se prendará de la gloria mas sólida i duradera que adquiere el sabio con sus trabajos, i otras se sentirá animado con los ejemplos del justo que desprecia los placeres i se hace superior al resto de los humanos, o con los del virtuoso filántropo que consagra jenerosamente su vida al servicio de sus semejantes. Aqui tenemos a la amistad, la benevolencia, el amor a la patria i a la gloria. Todos estos sentimientos nacerán por entonces del deseo de distinguirse i hacerse mas apreciable a los ojos del objeto amado, todos serán animados por él, i por lo mismo serán ajitados i tumultuosos. Calmada esta primera fiebre i luego que el jóven advierta que sus amigos se interesan verdaderamente por él i son capaces de socorrerle i participar sus mismos sentimientos, cuando observe que sus compatriotas se miran todos con cierta especie de fraternidad pagándose sus servicios con una mútua correspondencia, i que estas mismas disposiciones se hallan jeneralmente en todos los hombres, entonces tomarán estos afectos su carácter peculiar i se harán sentir mas distintamente.

§ CCCXVI.

SENTIMIENTOS QUE SE DESENVUELVEN EN LA JUVENTUD I EN TODO EL RESTO DE LA VIDA.

Aunque las ideas que producen el amor conyugal, ocurren al hombre desde que tiene alguna inclinacion a persona deter-

minada, no siente este afecto en toda su estension hasta que se halla enlazado con los vínculos del matrimonio. Los mutuos servicios que se prestan los cónyujes, la correspondencia con que se pagan su recíproco afecto, i sobre todo la certidumbre que tienen ya, de que para siempre han unido su destino, fortifican el amor que les condujo a las aras. Este acaba de consolidarse con el sentimiento que les inspiran los hijos. Los padres aman a éstos, por los motivos indicados i porque son las prendas del amor conyugal. Los padres se aman tambien recíprocamente por lo que ya hemos espuesto, i porque el hijo a quien aman, ha sido el fruto de su mutuo amor. Esta triple relacion enlaza a todos los individuos de la familia i la convierte en una pequeña sociedad, donde son comunes los intereses i los afectos, i donde todos conspiran a su mutua felicidad. Con el amor conyugal i paternal pierden los demas sentimientos algo de su primera enerjía, pero en cambio se tornan mas razonables i duraderos. Solamente cuando el hombre llega a ser padre, conoce toda la estension de la ternura paternal; solo entónces conoce los cuidados que lleva consigo la educacion de los hijos, i de consiguiente lo que éstos deben a los autores de su ser. Es imposible que estas ideas no aviven en su corazon el amor filial, i que desde entonces no mire a sus ancianos padres con otra especie de gratitud. Este mismo amor que tiene a sus hijos i que le impone la estrecha obligacion de trabajar en su subsistencia, le hace contraer relaciones útiles. La amistad no será ya una inclinacion pasajera i nacida de la necesidad de amar, será el sentimiento inspirado por personas que se interesan verdaderamente por él i se hallan dispuestas a ausiliarle con sus servicios i consejos. Este afecto que le hace tender la vista a lo futuro i pensar con seriedad en afianzar la felicidad de su familia, le unirá mas estrechamente a la patria i le hará desear para ella toda suerte de prosperidades. Finalmente, la mayor cantidad de esperiencias que ha adquirido, le manifiesta la necesidad que tienen los hombres unos de otros o la dependencia recíproca en que viven; i la benevolencia aunque no sea ya el deseo ardiente i vivo de la mayor felicidad de sus semejantes, será una disposicion habitual mas sostenida i justa.

§ CCCXVII.

CORRECTIVOS DE ESTOS SENTIMIENTOS.

Llegamos al sentimiento mas compuesto de todos, al que se orijina de mas ideas i que está mas sujeto que otros a un progreso contínuo, es decir, al amor de Dios. En sus principios es tan diverso como las ideas que el hombre se forma de la divi-

nidad. Si este considera solamente a Dios como el justo i severo juez de sus acciones, le tendrá un amor respetuoso, pero en el que mas se divisará el temor. Si contempla en él a un padre lleno de bondad que solo ha querido hacerle feliz, le profesará un amor respetuoso i tierno. Adelantando despues sus conocimientos hasta concebir a Dios como el criador de la naturaleza, o el ser omnipotente i sabio que ha producido i combinado tantas harmonias, sentirá por él un amor en que se confunden la ternura, el respeto i la admiracion. I cuando perfeccionando mas sus ideas, llegue a comprender toda la estension de las relaciones morales, la harmonia que guardan con las físicas, i que el resultado de este conjunto tan hermoso i admirable es la felicidad i perfeccion de la especie humana, sentirá perderse su intelijencia en este abismo de perfecciones, i el sentimiento que le anime será el mas enérjico i elevado. El progreso de este sentimiento debe producir efectos mui notables en el curso i direccion de los demas. El remordimiento será punzante con la idea de este juez severo i justo a quien no se puede engañar; el odio i el desprecio se estinguirán alcabo o templarán su aspereza; la compasion i benevolencia perderán tambien el carácter interesado o demasiado sensible, i se convertirán en el jeneroso i sublime sentimiento de la caridad. El amor paternal i conyugal, el amor a la patria i a la gloria moderarán sus trasportes, i no saldrán de los justos límites que prescriben las leyes emanadas del mismo Dios. En suma, este sentimiento atempera, liga i fortifica a los demas; es el que sigue al hombre en todas las épocas de la vida, i que se perfecciona con las instrucciones domésticas i sociales, i con la observacion i el estudio o la mayor cultura de su intelijencia.

§ CCCXVIII.

DIVISION JENERAL DE LOS SENTIMIENTOS EN BENÉVOLOS I MALÉVOLOS.

Los sentimientos de que acabamos de hablar, se dividen en benévolos que nos estimulan a hacer bien a nuestros semejantes i que se derivan de un principio de amor, i en malévolos que nos excitan a inferir a nuestros semejantes algun mal, i que emanan de un principio odioso. Unos i otros han sido unos dones particulares de la Providencia para que trabajemos por nosotros mismos en nuestra felicidad i perfeccion. El amor filial, fraternal, conyugal i paternal son absolutamente necesarios para formar el estado de familia que es la primera escuela en que el hombre aprende a desenvolver sus facultades físicas i morales, i fuera de la cual o pereceria indudablemente, o se distinguiria mui poco de los mismos brutos. La emulacion, el amor a la patria, i los afectos que sostienen el estado de familia, son condiciones indispensables del estado social en el que el hombre acaba de perfeccionarse, i donde úni-

camente puede hallar la cabal satisfaccion de sus necesidades. Por último, la compasion, la benevolencia, la gratitud, i el amor de Dios son otros tantos vínculos que ligan a todos los hombres, que les hacen mirarse como hermanos, prestarse toda clase de servicios i conspirar juntos a su mutua felicidad i perfeccion. Los sentimientos malévolos tienen el mismo objeto; ellos son el oríjen de la justicia i equidad natural. Sino hubiera odio, nadie estaria a salvo de las agresiones injustas del malvado; sino hubiera desprecio, remordimiento i vergüenza, el crímen se presentaria con impávido desenfreno, no habria otra regla de conducta que el apetito i el antojo, la especie humana presentaria el cuadro de la destruccion i el horror.

§ CCCXIX.

MODERACION RECÍPROCA DE LOS APETITOS I SENTIMIENTOS.

Los sentimientos morales sirven así mismo para reprimir nuestros apetitos desordenados. La compasion reprime el apetito de la gula i el deseo inmoderado de adquirir, i por ella somos capaces de desapropiarnos en obsequio de nuestros semejantes del sobrante de nuestra comida, vestido, etc. El amor i el pudor moderan el apetito grosero de la reproduccion, e introducen entre los cónyujes una série de miramientos i sacrificios que mantienen la felicidad de esta relacion que sazonan sus satisfacciones lejítimas, i hacen de ella uno de los estados mas felices de la vida. El amor a la patria i a la gloria son un principio fecundo de los sacrificios que se hacen mútuamente los habitantes de un mismo pais i en cuya virtud logran mantenerse unidos, fuertes i respetables. Si estos sentimientos no obrasen con la enerjia que los caracteriza, no correria el guerrero en busca del peligro, sino que cediendo cobardemente al deseo de su conservacion, buscaria su salud en la fuga, i la sociedad se disolveria. El odio, el remordimiento, la compasion i la vergüenza refrenan los apetitos que redundan en perjuicio nuestro o de los demas hombres; ellos sostienen muchas veces al jóven que iba a precipitarse en los mas vergonzosos excesos, suspenden la mano del que estaba dispuesto a ser un asesino, i nos obligan a todos aquellos sacrificios que exijen la paz i el órden social. Esta templanza de nuestros apetitos por medio de los afectos es una de las diferencias mas notables entre el hombre i los brutos; estos no reparan en los medios cuando tratan de satisfacer una necesidad natural; por una hembra o una presa se encarnizan unos contra otros i se dan la muerte. Por el contrario, el hombre no solo es suceptible en estos casos de la mayor moderacion, sino que siente una gran distancia hácia

la persona que carece de ella, i no duda en compararla con los mismos brutos; al perezoso le llama *asno*, al gloton *cerdo*, i al lascivo *oso*.

§ CCCXX.

MODERACION RECÍPROCA DE LOS MISMOS SENTIMIENTOS.

Finalmente, los sentimientos morales tienen la ventaja de correjirse sus excesos. Un hombre a quien animara solamente el amor, seria el ser mas débil de la naturaleza, no sabria conservar su existencia i pereceria a manos del que quisiera atacarle. Por el contrario, el que no sintiera mas que el odio, seria peor que un mónstruo, atacaria sin distincion a todos los individuos de su especie, i él o ellos perecerian. Por esta razon dispuso la sábia i augusta Providencia que el hombre fuese movido por estos dos principios, i que ámbos se equilibrasen mútuamente. El odio que tenemos a las personas altaneras, caprichosas o injustas, modera el amor que pueden inspirarnos otras calidades apreciables; así es que el padre modera su ternura, cuando ve que su hijo no cumple sus órdenes, o se manifiesta rebelde a sus consejos; que el bienhechor suspende sus beneficios, si tropieza con un ingrato; que el amigo templa el amor a su amigo, si advierte en él acciones que manifiestan un corazon corrompido o un carácter ménos jeneroso. La compasion que nos inspira el aflijido o su inocente familia, disminuye los efectos de nuestro resentimiento. El respeto a los demas hombres, el remordimiento, la vergüenza i demas afectos eminentemente morales atemperan los excesos de cualquier sentimiento inmoderado. Estos afectos parecen obrar en direccion contraria, pero no tienen mas objeto que hacer al hombre respetable a sus propios ojos, i obligarle a que sin perder nada de lo que se debe a sí mismo, se ocupe tambien en la felicidad de sus semejantes; todos conspiran a unirle con los demas individuos de su especie.

§ CCCXXI.

ORÍJEN DE ESTA MODERACION.—CONTRARIEDAD EN SU TENDENCIA.—SIMPATIA COMUN A TODOS ELLOS.

Esta moderacion recíproca de los afectos puede partir de otro principio mas eficaz. Todos ellos son simpáticos o comunicables, i esta simpatía solo se estiende hasta el grado preciso que los lejitima. Cuando salen de la esfera estrecha en que deben contenerse, léjos de ser participados por el observador imparcial, producen al contrario un efecto diverso. Por ejemplo, un hombre rechaza con valor los ataques de un agresor injusto i se atrae las alabanzas de los espectadores, i otras

veces es reprobado aunque haya sido atacado injustamente. La causa de esta diversa impresion en el ánimo de los espectadores es el modo con que se defiende el atacado. Si este rechaza con valor el ataque, i al mismo tiempo modera el odio que naturalmente debe sentir, el espectador se pone de su parte porque allí no divisa mas que la accion injusta del agresor, accion que excita el odio; pero si el atacado se excede en la defensa, sino contento con parar los golpes del contrario i castigarle como merece, pasa despues a ejercer un acto de venganza, tendremos al espectador dividido por dos afectos, por el odio al agresor injusto, i por la compasion que este debe inspirarle si llega a ser maltratado con exceso. Estos dos sentimientos lucharán con fuerza en su corazon; si la compasion es mayor, el espectador reprobará al atacado, i su interes se dirijirá sobre el agresor. Los sentimientos que pasan del alma del ajente a la del espectador, pasan tambien del alma de éste a la del ajente, i sirven para moderarle i correjirle; así es que el atacado modera su venganza, si observa que los espectadores se ponen de parte del contrario; i por la inversa, si repara que los espectadores motejan el exceso de su moderacion, siente encenderse su ira i redobla sus esfuerzos..

§ CCCXXII.

LEYES DE ESTA SIMPATIA.

Esta simpatia está sujeta a dos leyes principales; la primera, que la accion debe ser proporcionada a la causa o motivo que se supone en el ajente. Por este principio reprobamos el exceso del castigo cuando es mayor que el delito, i reprobamos tambien la moderacion cuando no corresponde a la agravedad de la ofensa. Por la misma razon desaprobamos al hombre jeneroso que derrama sus beneficios en personas que no le conocen, i no exijimos de éstas la gratitud que debieran en otras circunstancias. Al contrario, los sentimientos benévolos i malévolos obtienen nuestra aprobacion, si están en una justa proporcion con la causa que los produce. El que retorna al bienhechor con mayores beneficios obtiene igualmente nuestra aprobacion, porque advertimos que la accion del bienhechor fué una obra gratuita, i la del favorecido es el pago de una deuda sagrada; que por consiguiente los motivos que animan al último son mucho mas fuertes que los del primero. Las únicas escepciones que parece tener esta regla, son la aprobacion que damos irresistiblemente a las acciones heroicas; por ejemplo, al sacrificio del guerrero, a los ejemplos mas admirables todavia de caridad evanjélica en los que muchas veces vemos al hombre virtuoso esponerse en obsequio de sus semejantes, a los efectos inevitables de una enfermedad conta-

jiosa i llena de dolores. En estos casos parece que falta la correspondencia del efecto i la causa; pues si estamos obligados a prestar estos servicios a nuestros semejantes, no debe ser cuando corremos un riesjo cierto de perder la vida. Con todo puede observarse que en todos estos casos siempre divisamos un motivo correspondiente a la accion, tales son los sentimientos que suponemos en la persona que hace estos sacrificios. La objecion seria fuerte, siempre que no tuviéramos por justos mas que los motivos capaces de determinarnos a nosotros mismos, pero la cosa no es así, porque bien podemos suponer que nos faltan los requisitos necesarios para sentir i apreciar ciertos objetos como corresponde, i que esta sensibilidad esquisita i justa se halla en las personas que admiramos. Mas lo que justifica a nuestros ojos los motivos que inducen a estas i otras acciones, se deriva de la otra lei de nuestra simpatia, es decir, los efectos de las mismas acciones, i siendo asi, nadie negará que las causas del sacrificio del guerrero i del virtuoso filántropo son justas i lejítimas.

§ CCCXXIII.

CONTINUACION DEL ARTÍCULO ANTERIOR.

En efecto, no solo simpatizamos con nuestros semejantes, cuando sus acciones son proporcionadas a las causas que las producen, sino tambien cuando sus efectos son verdaderamente útiles. Puede ser que los motivos de una accion esten en proporcion con ella, i que no obstante por ser funestas las consecuencias, la desaprobemos abiertamente. A nadie tomará de nuevo que un marido mate a su mujer si la sorprende en el delito, i no obstante desaprobamos el hecho por lo funesto de sus resultados; tampoco nos sorprende que un hombre provoque al duelo al que le hirió en lo mas vivo del honor, i no le podemos mirar sin horror cuando ha derribado a su contrario. En estos casos la simpatia inspirada por el sentimiento que anima al ajente se neutraliza por la compasion que inspira el que ha sufrido los consecuencias de la venganza, i esta compasion que es mayor o menor en proporcion del daño recibido i de la culpa que lo acarreó, nos manifiesta que los motivos del ajente han sido o nó lejítimos. Este mismo principio de las consecuencias buenas o malas de la accion determina igualmente el grado de nuestra simpatia por los sentimientos benévolos. Mui natural parece la ternura que manifiesta un esposo a su esposa, i un padre a su hijo, mas si esta ternura es un principio de condescendencias que pueden influir en la mala conducta de la esposa i del hijo, reprobamos los sentimientos que animan al padre i al esposo. Consecuencia jeneral de lo que acabamos de decir, es, que la simpatia propia

de los afectos es uno de los principios de su moderacion. Gustamos naturalmente que los demas aprueben nuestra conducta; i cuando lo conseguimos esperimentamos un placer que redobla el que nos proporcionan los mismos sentimientos, i que nos estimula a conservarlos en el mismo grado de enerjía o moderacion. De lo que resulta que nuestros sentimientos morales asi por su diferente naturaleza, como por la calidad simpática que les es inherente, tienden a mantenerse en aquel justo equilibro que es tan necesario para su buena direccion i la felicidad del hombre.

§ CCCXXIV.

APETITOS DESORDENADOS I SUS EFECTOS.

Cuando los apetitos i los afectos salen de la esfera de moderacion que trazan la equidad i la prudencia, toman un carácter determinado que les hace producir efectos particulares, i en el que es preciso estudiarlos si queremos conocer todo el mecanismo de nuestra naturaleza moral. Principiemos por los apetitos; ya hemos dicho que su satisfaccion va acompañada siempre de algun placer; pero este es solicitado a veces con tal ánsia que el hombre no repara en los medios de conseguirlo i mui luego se ceba en él con la destemplanza de los mismos brutos. Las consecuencias de este desarreglo son la alteracion del ejercicio de nuestras funciones orgánicas, un estado violento i febril ocasion de impresiones vivas i anormales, enfermedades prolongadas i dolorosas por último, el fastidio compañero de la saciedad. No son estos los únicos efectos que producen; otro ahi todavia mas pernicioso, i es que si el placer va menguando en proporcion de las repetidas satisfacciones, no por eso se hacen éstas menos necesarias. El gloton no halla en su espléndida mesa el placer que esperimenta el pobre al comer el pan grosero comprado con su trabajo; el lascivo tampoco prueba en sus deleites la satisfaccion del que templa i gobierna sus apetitos; sin embargo, estos hombres no pueden privarse de estos escesos sin padecer la mayor violencia. De lo que resulta que el destemplado aumentando progresivamente sus vicios i agotando al mismo tiempo sus fuerzas, concluye pronto i en medio de los mayores dolores. Por último, los apetitos tienen el grave inconveniente de embotar las facultades intelectuales i de menguar i aun destruir la fuerza de los afectos. La tendencia de los apetitos es concéntrica, i la de los afectos excéntrica; el que solo busca los placeres sensuales solo piensa en sí mismo, i el que se halla bajo el imperio de los afectos vive en sus semejantes, i se halla dispuesto a compartir sus placeres i sus penas. Como estas dos tendencias son contrarias, no pueden fácilmente

avenirse; i por este motivo el hombre dominado de los apetitos se ha de ver privado de los placeres i moralidad que emanan de los efectos. A los apetitos desordenados se les distingue por sus nombres especiales; al exceso en la comida i bebida se llama *gula*; el apetito desordenado de los deleites *lujuria*, i al apetito desordenado del reposo *pereza*. En el estado social se compra con el dinero la satisfaccion de los apetitos, i por esto la posesion de las riquezas es una cosa absolutamente necesaria; pero sucede a veces que el deseo de adquirirlas llega a ser tan violento, que el hombre todo lo sacrifica a él, salud, reposo, sentimientos naturales i aun los mismos apetitos. Esta situacion particular i la mas tormentosa de todas, porque es una série contínua de privaciones, se llama *avaricia*. Este vicio produce por un órden contrario los mismos efectos que los apetitos desordenados, por cuya razon lo colocaremos aunque impropiamente entre ellos.

§ CCCXXV

PASIONES I SUS EFECTOS.

Los afectos desordenados se llaman pasiones i producen tambien efectos perniciosísimos. Lo primero es una perturbacion de la mente que no le permite fijarse en ningun pensamiento, o recorrer una série ordenada de ideas. El que se deja dominar por el amor a las personas de otro sexo, querrá muchas veces volver sobre sí mismo i reparar en las consecuencias de sus desórdenes, pero su imajinacion preocupada con la idea de las perfecciones del objeto amado, no le dejará reposar un instante; continuamente le estará presentando las ideas que le alhagan, e interrumpiendo con ellas el curso de sus pensamientos. El que se halla poseido del odio tampoco puede pensar en lo que podria debilitar este sentimiento; solo tiene presente el agravio recibido, i solo medita en los medios de repararlo. El envidioso sufre una perturbacion aun mas tenaz; la idea de la felicidad que le ha arrebatado su compañero, es un dardo que le atraviesa de parte a parte; nada le importa poder lograr la misma ventaja con su propio esfuerzo o por otro camino; tampoco le puede moderar la idea de que esa felicidad que le hechiza es mas aparente que real; él se embebe en las mismas ideas que le atormentan, i solo piensa en las ocasiones que pueden presentarse de humillar a su émulo o enemigo. La causa de estos efectos no es difícil de conocer; el que se halla poseido de una pasion tiene el alma afectada por una impresion enérjica, i esta impresion que por lo mismo debe ser mui duradera, concentra la accion del alma a un solo objeto, i le priva de la libertad

necesaria para discurrir una série de ideas distintas. Por igual razon se dice, que los apetitos desordenados producen el mismo efecto; la imajinacion del lascivo está llena de ideas voluptuosas; la del ébrio, del gloton, del perezoso se halla en el mismo estado; las reflecciones mas valientes pierden a los ojos de estos hombres toda su eficacia, i le son tan importunas como las de un enemigo o imprudente consejero.

§ CCCXXVI.

CONTINUACION DEL ARTÍCULO ANTERIOR.

El segundo efecto de las pasiones es un perjuicio individual i social de inmediatas i ulteriores consecuencias. Los que se dejan llevar de los sentimientos malévolos, no se tranquilizan hasta haber inferido un grave daño al objeto de su odio, i este daño excita la animadversion del agraviado, sus parientes o deudos, los que por su parte tratan de pagarles en la misma moneda. De este modo se enciende mas i mas el ódio recíproco, i principia una série no interrumpida de mútuas ofensas que vienen a parar en la ruina de alguno de los dos, o en el castigo severo que les impone la sociedad. Las pasiones que dimanan de los afectos benévolos producen tambien funestos resultados que si no son tan estrepitosos como los que producen los malévolos, no son por eso ménos graves. El amor inmoderado a las personas de otro sexo trae muchas veces por consecuencia la pérdida del honor i de la vida. La pasion con que algunos padres miran a sus hijos, les hace descuidar su educacion, condescender con sus caprichos i prepararlos de esto modo para que algun dia olviden o desprecien sus consejos. El amor inmoderado de la gloria orijina mil pretensiones injustas que nos atraen el odio de los demas hombres, que nos hacen sacrificar el honor i las relaciones mas caras, i que al cabo nos dan por resultado los horrores de la soledad o la ignominia del patíbulo. Por último, el amor a la patria i el amor de Dios cuando no se acompañan con la justicia i la caridad pueden precipitarnos en los mayores excesos i aun transformarnos en perseguidores del débil i del inocente. El feroz Romano que sacrificaba a la patria multitud de pueblos indefensos i el bárbaro Musulman que predicaba la unidad de Dios con la espada en la mano, creian obedecer a un sentimiento noble, pero los fatales resultados de este fanatismo político i relijioso manifiestan claramente la viciada raíz que lo formó i las aberraciones a que puede conducir la mala intelijencia de un principio.

§ CCCXXVII.

RESEÑA DE LOS APETITOS DESORDENADOS I DE LAS PASIONES.

Entre los sentimientos que pueden convertirse en pasiones hallamos algunos que tienen nombre determinado i otros no. A la segunda clase pertenecen el amor filial i paternal, el amor a las personas de otro sexo, el amor conyugal i paternal, la gratitud, el amor a la patria, la benevolencia, la amistad, el remordimiento i la vergüenza. En la primera se comprenden el amor de Dios que se convierte en fanatismo, la emulacion en envidia, el amor a la gloria en ambicion, la estimacion en respeto o amor indebido, el respeto en temor, el miedo en pavor, el odio en ira, resentimiento, venganza. Lo que convierte a los sentimientos naturales en estos otros puede ser, o una impresion violenta que grave profundamente la idea que orijine el afecto, o el hábito de nutrir estas ideas. Tambien puede contarse entre estas causas la mayor sensibilidad del individuo orijinada de la mayor finura de su organizacion. Hai personas que no pueden sentir con moderacion i otras que no pueden salir de su apatia habitual, ni con las sensaciones mas fuertes e inesperadas. Confírmase esta doctrina con la observacion de que si se levanta algun sentimiento apasionado, contraen nuestras acciones i movimientos cierta especie de irregularidad que indica una alteracion notable en el réjimen interno i en el concierto natural de nuestras funciones orgánicas. En esta situacion no es de estrañarse que las impresiones recibidas tengan un grado de enerjia superior a la ordinaria, i que de ella participen nuestros sentimientos. Por esta razon se dice que una pasion es el jermen de mil, i que perdido una vez el equilibrio de nuestras fuerzas morales es dificil recobrarlo.

§ CCCXXVIII.

IDEA DE LA OBLIGACION MORAL.

Los malos hábitos que constantemente producen los apetitos desordenados i las pasiones nos hacen concebir que estos móviles son la causa de aquellos i por tanto que si queremos evitar los efectos, debemos evitar las causas. Esta idea de la necesidad en que estamos de evitar ciertos antecedentes para precaver ciertas consecuencias, es el jérmen de la idea de la obligacion moral, porque *obligatio* es *ligatio ob*, es decir, la ligadura o atadura que imponen a nuestra voluntad los motivos determinantes. La primera idea que formamos de la obligacion es la de una obligacion natural, esto es, sin relacion alguna a un superior; por ejemplo, la que se reconoce de evitar el

fuego porque abrasa, o el filo de un cuchillo porque corta. Mui luego llegamos a concebir la dependencia en que vivimos de nuestros padres, los preceptos que nos imponen, las mercedes anexas a su cumplimiento o las penas seguidas a la infraccion, i la obligacion natural se convierte en moral porque se la reconoce impuesta por un superior que tiene autoridad para restrinjir nuestra libertad i trazar reglas a nuestra conducta. Adelantando mas nuestros conocimientos advertimos despues que la autoridad de los padres se halla igualmente en los demas hombres, o que estos pueden ejercer las mismas funciones imponiendo preceptos i aplicando penas. La idea de la obligacion adquiere en este caso multitud de elementos que la estienden i perfeccionan; se reconoce ya que todos los seres humanos estan obligados a obrar en cierto i determinado órden, i que todos tienen una autoridad recíproca para hacerlo observar. Finalmente, cuando del conocimiento de las autoridades humanas subimos al de la autoridad divina, cuando sabemos que Dios es el autor de todo lo que existe, el que ha dispuesto que esas acciones tengan por necesidad las consecuencias que se han notado, i cuando se repara que los hombres se corrijen mútuamente por conformarse a esa divina voluntad, entonces acaba de desenvolverse en nuestro entendimiento la idea de la obligacion moral. Creemos ya i sin dudarlo que las sensaciones dolorosas que acompañan a las malas acciones, que las voces del corazon, el remordimiento de la conciencia i los castigos que imponen los demas hombres son cosas que Dios ha preparado para designarnos su voluntad i estimularnos a obedecerle. La obligacion se estiende a toda clase de acciones públicas i privadas, i a toda clase de sentimientos, asi los mas inmediatos i eficaces en la perpetracion del delito como los que han influido de lejos i que hemos halagado interiormente.

§ CCCXXIX.

CARACTÉRES DE LA OBLIGACION MORAL.

La idea de la obligacion moral comprende dos cosas: 1.ª la existencia de una lei impuesta por un lejislador: 2.ª la sancion de la misma lei o las recompensas anexas a su cumplimiento i las penas que siguen a la infraccion. El órden en que se adquieren estas ideas es el inverso de este, es decir, del conocimiento de la pena deducimos el de la lei o la voluntad del superior, i de estos dos conocimientos, el de la obligacion. Nuestras obligaciones morales pueden derivarse de tantos principios cuantos sean los superiores de quienes dependemos, pero la última de todas es la impuesta por Dios, porque su autoridad es la suprema en la jerarquia moral. Sin

embargo, como las obligaciones impuestas por Dios abrazan todas las demas, i todo lo que existe en el universo es por órden suya, al hablar de las obligaciones morales, debemos entender las impuestas por el mismo Dios. Consideradas las obligaciones como emanadas de este principio, reciben todos los caracteres que las hacen altamente respetables. Primeramente son absolutas, porque el superior que las impone es absoluto o el último en la escala de las autoridades morales; en segundo lugar, son eternas, porque la voluntad divina no ha existido en tiempo, o no ha tenido en el tiempo un motivo que la determine; son invariables en sí mismas por la misma razon de que el principio de que emanan es invariable, pues dimanando inmediatamente de la naturaleza de las cosas i queriendo el Ser Supremo que estas cosas existan ha de querer tambien que existan estas mismas obligaciones. Últimamente estas obligaciones abrazan todos los momentos i actos de la existencia, porque en todos ellos nos vemos en el órden establecido por Dios i bajo su inmediata i absoluta dependencia.

§ CCCXXX.

REFUTACION DE LAS OPINIONES DE ALGUNOS FILÓSOFOS SOBRE ESTE ARTÍCULO.

Podrá hacerse esta objecion: Si la pena inherente a la infraccion de las leyes naturales es lo que las constituye obligatorias, el que no crea en un estado futuro, se halla descargado de toda obligacion moral; ademas, las nociones de recompensa i castigo presuponen las de justicia e injusticia, son sanciones de la virtud ó motivos secundarios de practicarla, pero suponen la existencia de una obligacion anterior. Responderemos por partes: 1.° La existencia de un estado futuro se halla tan ligada con la existencia de la obligacion, que el que no crea en la primera tampoco puede creer en la otra i por la inversa. La razon és, si concebimos a la obligacion como emanada de Dios i a este Ser Supremo como lejislador, es imposible que deje sin castigo a los infractores de sus leyes, i que por consiguiente no haya determinado la existencia de un estado futuro en que sean penados los burladores de su justicia que poco o nada sufrieron en este mundo. Ademas, aun suponiendo que no se crea en un estado futuro, nunca dejaria de existir la obligacion; la infraccion de las leyes naturales tiene en esta vida el castigo que merece, bien sean las sensaciones dolorosas que nos causan las cosas o nuestros semejantes, ya el desprecio i privacion de auxilios que nos imponen por pena estos mismos hombres, sea finalmente el peso del remordimiento. Por mas que nos esforzemos en evitar esta

sancion, no lo podemos conseguir; alguna u otra ocasion se presentará en que podamos evitar las dos primeras, pero jamas nos libertamos de la última. El remordimiento no es un mero temor de la pena, es un disgusto, u odio de nosotros mismos por habernos hecho acreedores a ella, i este disgusto emponzoña nuestra alma, i le hace padecer unos dolores tanto mas fuertes cuanto mas reservados i secretos. Por esta razon decimos, que no hai caso en que el hombre no se sienta ligado a cumplir con las leyes morales, en el que no sienta el peso de la obligacion: 2.° Es cierto que las ideas de recompensa i castigo presuponen las de justicia e injusticia, i estas la de una obligacion anterior, pero esta dificultad no ataca nuestro modo de considerar la obligacion moral. La objecion seria justa, cuando asentásemos que de la idea de la pena nos elevamos de un golpe a la de obligacion, pero nosotros la deducimos de un modo mui diverso; yo concibo primeramente la idea del castigo sin relacion a lei alguna, i como una cosa natural que se sucede en pos de otra; la constante union de estos dos fenómenos me hace creer que esta union es necesaria i se deriva de la esencia de las mismas cosas; por último, la idea de que todo esto es efecto de una voluntad superior, me hace creer que esta voluntad superior ha determinado que si cometo tal accion esperimente este o el otro efecto, i en este caso la idea de dolor se convierte en idea de pena; i la del placer, en la de recompensa. De este modo la idea de las consecuencias de nuestras acciones nos conduce al conocimiento de las leyes, i el de estas, al de la obligacion moral.

§ CCCXXXI.

CONTINUACION DE LA MISMA MATERIA.

Desengañémonos; la idea de la obligacion moral es inseparable de la idea de coaccion, i esta de las penas o recompensas. No concebirlas en este órden es perder de vista la verdad i sumirse en un caos de oscuridad e ilusiones. Dios ha promulgado sus leyes con claridad, i con la misma ha querido que las reconozcamos obligatorias; i asi el hombre instruido como el mas rústico aldeano prueban la existencia de las obligaciones por las penas anexas a su infraccion o las ventajas que resultan de su cumplimiento.

§ CCCXXXII.

PENAS I RECOMPENSAS QUE CONSTITUYEN LA SANCION DE LA LEI NATURAL.

Las penas i premios que constituyen la sancion moral, pueden reducirse a la clasificacion siguiente:

PENAS.	PREMIOS.
Privacion de bienestar.	Aumento de bienestar.
Sensaciones dolorosas causadas por las cosas o los demas hombres.	Sensaciones placenteras producidas por las cosas o los demas hombres.
Muerte.	Conservacion.
Sentimientos malévolos que manifiestan los demas hombres	Sentimientos benévolos que manifiestan los demas hombres
Antipatia i choque doloroso entre nuestros sentimientos i los de nuestros semejantes.	Simpatia que manifiestan los demas hombres i correspondencia a esta simpatia.
Remordimiento.	Satisfaccion de la conciencia.
Temor del castigo en la vida futura.	Esperanza del premio en la otra vida.

Estas penas i premios son la sancion de las leyes naturales o los signos con que Dios nos manifiesta su voluntad i las obligaciones que nos ha impuesto. De su realidad poco tenemos que decir, pues no hai crímen que no sea castigado con estas penas, ni acto virtuoso que no sea recompensado con los premios que acabamos de indicar. La duda que puede caber es sobre la integridad i distincion de los capítulos de la nómina, i como de esto estamos satisfechos, nos ceñiremos a esponer algunas reflecciones acerca del cuarto i quinto que pudieran parecer idénticos a primera vista. Mui distintos son los sentimientos malévolos que a veces manifiestan los demas hombres, de la antipatia que puede haber entre nuestros sentimientos i los suyos. El primer capítulo solo tiene lugar en los sentimientos malévolos i la antipatia puede verificarse hasta en los benévolos. Solo esperimento la primera pena cuando otro me desprecia o aborrece, i esperimento la segunda no solo en este caso, sino siempre que mis sentimientos no concuerdan con los de los otros hombres, siempre que me falta el apoyo de la aprobacion ajena, i cuando me veo obligado a recurrir al testimonio solitario de mi conciencia. Otro tanto decimos de la diferencia que hai entre los sentimientos benévolos manifestados por los otros hombres, i la mutua simpatia. En los sentimientos benévolos siempre hai simpatia, pero esta es distinta de los sentimientos benévolos. La moralidad que resulta de estos capítulos de la sancion, es la de hacernos estudiar nuestras obligaciones no en la esfera estrecha de nuestro *yo*, sino en el campo inmenso de la humanidad, la de obligarnos a marchar junto con nuestros hermanos al término que la Providencia ha señalado a todos. Veamos ahora cuál es la estension de estas obligaciones, i recorramos para ello los diversos estados en que puede hallarse el hombre.

§ CCCXXXIII.

DEBERES DE LOS HIJOS I LOS HERMANOS.

A los padres se les debe respeto i amor, porque nos aventajan en esperiencia, i porque les somos deudores de infinitos beneficios. Los hijos deben oir con respeto las lecciones de sus padres, obedecer sus preceptos, aliviar sus necesidades, sufrir sus impertinencias, i consolarlos en sus desgracias. El que descuida estas sagradas obligaciones debe abjurar todo derecho a la virtud i estimacion de sus semejantes; no puede ser buen amigo, buen esposo, ni buen ciudadano. Por esta razon se han señalado en todos los pueblos las mayores penas contra los hijos ingratos. Solon los castigó con la infamia, i no se atrevió a designar penas contra los parricidas, porque no creyó posible la existencia del mónstruo capaz de atentar a la vida de sus padres.

Los deberes de los hermanos son los de una tierna i fiel amistad. El hermano es el amigo que nos da la naturaleza; nacido de unos mismos padres, i habiendo recibido una misma educacion, debe tener nuestras mismas ideas i sentimientos. Los hermanos deben pues amarse mutuamente, tolerarse sus debilidades i prestarse todos los socorros necesarios. El odio entre ellos es la nota mas fea que pueden cargar. De todo se cree capaz al que no respeta su propia sangre.

§ CCCXXXIV.

DEBERES DE LOS AMIGOS.

La amistad es un pacto sagrado por el que dos personas se obligan a compartir sus sentimientos i ausiliarse mutuamente en la penosa carrera de la vida; de consiguiente, los deberes de la amistad son cumplir con todos estos empeños. Si el amigo se halla en miseria, debemos estenderle una mano jenerosa que le saque de sus apuros; si las enfermedades o los infortunios le persiguen, debemos prestarle todos los consuelos que la situacion exija. No hai cosa mas triste que las frias reflecciones de los que en otro tiempo se vendieron por amigos i que nos miran con indiferencia en el dia de la desgracia, asi como no hai cosa mas grata i que nos ayude a soportar con resignacion todos nuestros males, como el interes que nos manifiesta un verdadero amigo. Por último, los amigos deben ilustrarse, i alentarse mutuamente a proseguir con ardor en el sendero de la virtud. Este es el empeño mas sagrado de la amistad i que casi siempre se olvida. ¿De qué me sirve un amigo, sino me estimula con su ejemplo i sus consejos a domar mis pasiones, si me abandona a los voraces remordi-

mientos de una conciencia culpable? ¿Qué valen para mí sus riquezas, i aun su ternura i lealtad, si solo pueden ofrecerme satisfacciones mezquinas i pasajeras, mas no la paz i dignidad de la virtud? Un escritor decia: los virtuosos son los únicos amigos, porque no merecen este nombre los cortesanos de los príncipes, los compañeros de la disolucion, ni los cómplices de los malvados. La pena que sufren los falsos amigos, es la de verse abandonados en sus infortunios, i condenados a pasar una vida triste i solitaria.

§ CCCXXXV.

DEBERES DE LOS ESPOSOS I PADRES.

El matrimonio es una amistad contraida a los ojos del público i jurada ante el mismo Dios. Los esposos hacen comunes sus intereses, sus sentimientos i su destino; sus deberes son muchos, i deben cumplirse con una fidelidad relijiosa. El hombre siempre mas instruido i de mayores aptitudes para el trabajo, debe cuidar de los intereses de la familia i proporcionarle todas las comodidades posibles; la mujer mas a propósito para las faenas domésticas, debe arreglar el interior de la casa i hacer que nada falte en ella a su marido, ni a sus hijos. Los esposos deben tener el mayor esmero en complacerse, i en evitar los disgustos que ocasiona la familiaridad; deben tambien guardarse una fidelidad inviolable i no dividir con otras personas el amor que se prometieron. Si el hombre o la mujer entregan a otro su corazon, tendrán que esperimentar las funestas consecuencias de los celos i el odio de su consorte.

En fin, del matrimonio es procrear hijos, i aquí los esposos como padres tienen otras obligaciones que desempeñar. Deben atender a los hijos en la infancia, aliviar sus necesidades i darles una buena educacion. Este último artículo es sobremanera importante; los padres no deben entregar sus hijos a manos ajenas miéntras se lo permitan sus ocupaciones, deben instruirlos en todo lo que sea útil, correjir sus defectos i ejercitarlos desde su mas tierna edad en la práctica de la virtud. Los padres que miran con indiferencia el desempeño de estas obligaciones, tarde o temprano tienen que arrepentirse. En sus enfermedades se ven tambien abandonados a manos estrañas; en su vejez padecen las mayores escaseces, i lo que todavia es peor, tienen que cargar el oprobio de que los cubren las maldades de los hijos.

§ CCCXXXVI.

DEBERES DE AMOS I CRIADOS.

Despues de los hijos las personas que reclaman mas inmediatamente la atencion de los padres, son los criados i todos los que viven bajo su inmediata dependencia. El amo o superior debe tratarlos con suavidad, correjir sus faltas i cumplir las estipulaciones que con ellos haya celebrado. Por su parte los criados o súbditos deben mirar a sus amos i superiores con respeto, obedecer lo que les ordenen i aprovecharse de las lecciones que les den. Una casa en que amos i criados, superiores e inferiores desempeñan exactamente sus deberes, es la morada de la paz i el asilo de las virtudes; cuando por el contrario todo es desorden i desazon en la casa de los hombres neglijentes o injustos. Las costumbres de los amos o superiores forman regularmente las de toda la familia, i por lo mismo deben estimularla con su ejemplo i exhortaciones.

§ CCCXXXVII.

DEBERES DEL CIUDADANO.

El jefe de una familia es miembro de otra mas numerosa que es la sociedad, i como tal tiene tambien sus particulares obligaciones. La sociedad es una reunion de hombres que bajo ciertas condiciones han convenido en trabajar juntos en su mútua felicidad. La espresion de estas condiciones son las leyes que rijen la sociedad, i el resumen de los deberes del ciudadano. Las leyes mandan por lo regular que se respete la persona i propiedad de cada individuo, que se obedesca a los majistrados, i que cada uno contribuya con sus bienes i su persona a la conservacion i bienestar comun. De consiguiente los ciudadanos deben cumplir todos estos deberes, i de lo contrario sufren las penas que las mismas leyes designan a sus infractores.

CCCXXXVIII.

DEBERES JENERALES DE TODOS LOS HOMBRES.

Nuestras relaciones no se circunscriben a la familia i la patria, se estienden a todos los individuos de nuestra especie. Estas relaciones establecidas por el autor de nuestra naturaleza constituyen otros tantos deberes. El que maltrata a otro de obra o de palabra concita el odio del agraviado i de cuantos son sabedores del hecho, quienes en desquite le retornarán con otro agravio. Lo mismo sucede al que ilejítimamente arrebata a otro lo que posee o que de alguna manera le mani-

fiesta intenciones hostiles. De lo que es fácil inferir que debemos respetar la persona i bienes de nuestros semejantes bajo la pena de sufrir iguales daños en otras circunstancias. Por otra parte Dios nos ha dotado con el afecto precioso de la compasion que nos estimula a socorrer a nuestros semejantes en cualquiera situacion penosa. Las acciones que produce este sentimiento se convierten en deberes luego que advertimos que por no aliviar las necesidades ajenas nos vemos tambien sin persona que nos auxilie o que el Ser Supremo ha dispuesto que se nos aplique la misma vara con que medimos a los demas. Por la misma razon debemos comunicar a nuestros semejantes las verdades útiles, disimular sus yerros, tolerar sus veleidades i flaquezas, i en suma, guardar en nuestras relaciones toda la equidad posible.

§ CCCXXXIX.

DEBERES PARA CON NOSOTROS MISMOS.

Por flaqueza o condicion natural vivimos sujetos a muchas necesidades cuya satisfaccion produce sensaciones gratas o apetecibles. Esta satisfaccion solo se logra por medio de ciertos objetos que Dios ha diseminado en todas las partes del globo. De lo que evidentemente se infiere que Dios nos ha puesto en el caso de usar de estos objetos, o que tenemos una obligacion i un derecho para proveer a nuestro bienestar i conservacion.

La esfera de estas obligaciones i derechos abraza todos los actos necesarios para la perfeccion de nuestro ser físico i moral, o los precisos para desenvolver las fuerzas físicas, i cuantos contribuyen a la mejora de nuestro entendimiento i voluntad. Entre todos ellos nos fijarémos particularmente en dos, el trabajo i la sociedad. Sin el primero careceríamos de alimentos, no podríamos guarecernos de la intemperie de las estaciones, del rigor del clima ni de la ferocidad de los brutos: no entraríamos en la carrera progresiva de adelantamientos que nos señalan el primer puesto en el órden de la creacion. Sin el auxilio de la sociedad de poco serviria el trabajo puesto que en el estado de aislamiento no hai seguridad con respecto a los bienes i la persona, i que aun suponiéndola efectiva i con ella la de la subsistencia, quedaria siempre abandonado el artículo mas importante o mas ligado con nuestro bienestar, la instruccion. El que por desgracia se ha criado fuera de la sociedad o léjos del trato comun, no puede conocer las obligaciones de los padres, hijos i amigos ni tener la menor idea de su oríjen i destino o de sus verdaderas relaciones con las criaturas. Reducido a las necesidades mas urjentes i contento con hallar a la mano los medios

de satisfacerlas; mira lo demas con estrema indiferencia i se mantiene gustoso en su ordinaria apatia o en aquella triste inaccion que le asemeja a los brutos. Su vida es un perpetuo sueño, pero un sueño fatal del que rara vez se despierta. En la sociedad por el contrario, las instrucciones morales principian casi desde la cuna, continúan despues con el trabajo, nos sostienen en la vejez i nos alientan hasta en el postrer adios. La obligacion de vivir en el estado social es por lo tanto estrechísima. Por conclusion diremos que entran en la categoría de los deberes para con nosotros mismos, así estas dos obligaciones como las demas que hemos reconocido hasta aquí pues de su exacto cumplimiento depende nuestra perfeccion moral.

§ CCCXL.

DEBERES PARA CON DIOS.

Nuestros deberes se fortifican con la idea de que son prescriptos por un Dios sabio i justo. Esta sancion divina de las leyes morales tiene el mayor influjo en nuestra voluntad. Nuestros padres, hijos i conciudadanos son otros tantos seres con los que nos ha ligado el mismo Dios. De consiguiente nuestras obligaciones respecto de ellos en cuanto emanadas de tan alto principio, llevan el sello de rigorosa justicia i son por este motivo inviolables. Pero observando que el objeto de estos deberes es nuestra propia felicidad; que al Ser Supremo lo debemos todo i que por otra parte nos ha inspirado el sentimiento de la gratitud, deducimos tambien por consecuencia precisa que debemos amarle sobre todo lo criado i tributarle el debido culto i veneracion. Este culto es de dos clases, uno interno que es la espresion íntima de los sentimientos de gratitud, respecto i sumision; i otro esterno que consiste en las muestras esteriores de estas mismas disposiciones. Ambos caminan a la par i son del todo inseparables. Sin el culto interno quedaria reducido el esterno a una série de actos insignificantes que en nada contribuirian a nuestra mejora moral, i que por lo mismo no podrian ser gratos al Hacedor Supremo. Sin el culto esterno, seria estéril el interno. Por medio de las acciones esternas despertamos nuestra atencion, revivimos las ideas que producen i fortifican los buenos sentimientos, purificamos a estos i los arraigamos mas en el alma. El culto interno o en espíritu i verdad, es el verdadero holocausto que debe presentarse al Dios de bondad i amor, mas para vivificarlo i depurarlo, debemos afianzarlo en el esterno.

§ CCCXLI.

GRADUACION DE NUESTROS DEBERES.—PRIORIDAD DE LOS QUE TIENEN POR OBJETO A DIOS.

Concebir estos deberes aisladamente no es en verdad difícil: lo que puede ofrecer algun embarazo, es graduar su importancia i el órden en que han de desempeñarse. Los primeros que en esta escala se presentan, son los que se refieren particularmente a Dios. El Ser Supremo en cuanto Criador, Lejislador i Conservador es el vínculo de todas las relaciones morales; si le eliminamos de en medio de ellas, todo se trastorna; el cumplimiento de las demas obligaciones queda sin base que lo asegure i espuesto a convertirse en los cálculos variables i caprichosos del interes personal. Por esta razon jamas podremos exonerarnos de la obligacion que tenemos de tributar a Dios el justo homenaje de respeto i gratitud. No queremos hablar aquí de los actos del culto esterno; estos son meramente preparatorios, i como tales pueden omitirse cuando se interpone el cumplimiento de cualquiera obligacion séria con respecto a nosotros mismos o a los demas hombres, hablamos del culto interno, de aquellos actos por los que reconocemos la íntima dependencia en que estamos de la divinidad. Estos deben siempre obtener la preferencia, i por desempeñarlos, no debemos trepidar en sacrificarlo todo. El que por salvar su vida o complacer a los demas hombres es capaz de abjurar la sana creencia i dirijirse a Dios de un modo contrario a lo que dicta su corazon, es mas criminal que el hijo ingrato que por iguales motivos se atreve a insultar a sus padres. Por el contrario, los que han sacrificado la vida por no consentir en estos actos indecorosos, son los mártires de la verdad, los apóstoles de la sana moral.

§ CCCXLII.

PRIORIDAD DE LOS DEBERES DEL CIUDADANO RESPECTO DE LOS DOMÉSTICOS O DE FAMILIA.

En pos de estos deberes se presentan los que tienen por objeto a la Patria. Si por un acaso desgraciado entran en lid con los deberes de familia, amistad u otras relaciones particulares, debemos darles sobre todos estos la preferencia. Leonidas al desprenderse de los brazos de su esposa para marchar a una muerte segura, Bruto inmolando a sus hijos en las aras de la libertad, aparecerán verdaderos héroes, miéntras que los ejemplos de otros, que en iguales circunstancias cedieron a sentimientos ménos nobles, son reprobados jeneralmente, o por lo ménos mirados con indiferencia. La razon de este fallo espontáneo de nuestro sentimiento íntimo es bastante ostensible.

1.° Á la Patria debemos poco ménos que a los autores de nuestro ser, i las ocasiones que se presentan de cumplir con ella, son poquísimas, respecto de las infinitas en que tenemos que cumplir con los otros. La equidad exije que en estos lances que se presentan de cuando en cuando, restablezcamos el equilibrio i rompamos con valor los lazos domésticos por preciosos que sean.

2.° Uno de los artículos del pacto social comprende el sacrificio de estas relaciones, cuando asi lo pida el bien comun. Por el hecho pues de entrar en sociedad nos hemos obligado a cumplir estos deberes penosos, i debemos hacerlo cuando la ocasion lo demande. Bueno i santo será evitar esta lucha fatal; pero en el caso duro de la alternativa todo debe posponerse a la Patria.

3.° Introducida la escepcion de las relaciones de familia, amistad, etc., se abre la puerta a la infraccion de estas sagradas obligaciones. ¿Qué mayor diferencia hai entre el amor de los hijos, i la compasion que inspiran muchos desgraciados? Si por lo primero puede uno creerse exento de los deberes sociales, tambien será por lo segundo; i de este modo jamas llegará el caso en que la Patria pueda reclamar estos sacrificios.

§ CCCXLIII.

PRIORIDAD DE LOS INDICADOS RESPECTO DE LOS JENERALES DE TODOS LOS HOMBRES I LOS QUE SE REFIEREN A NOSOTROS MISMOS.

Cuando las obligaciones sociales coliden con las de pura humanidad, la resolucion es mas sencilla. Con los demas hombres solo nos ligan los vínculos de que ya hemos hablado i con la Patria, éstos i los particulares que constituyen el estado social. De consiguiente en esta colision los intereses de los demas hombres deben posponerse a los de la Patria. Claro es que aquí hablamos de los demas hombres considerados individualmente, i no formando la masa del jénero humano, pues entónces cumpliendo con la Patria, faltaríamos a las obligaciones para con Dios, que comprenden la de no hacer cosa alguna que se oponga en jeneral a la felicidad de nuestros semejantes.

Mas fuerte es el caso en que lidian nuestros propios intereses i los de la Patria; pero las razones que acabamos de alegar en el párrafo anterior, lo deciden tambien en favor de las obligaciones cívicas. Si la Patria nos manda ocupar un puesto en que precisamente vamos a perecer, debemos imitar al célebre suizo Arnoldo de Vilkelried que en igual situacion dijo a sus compatriotas: *voi a sacrificar mi vida por daros la victoria; solo os recomiendo mi familia; seguidme, imitadme.*

Los deberes del ciudadano no son siempre tan absolutos e imperiosos; es preciso que haya una necesidad cierta de los sacrificios que se nos exijen; pues en otras circunstancias seria una imprudencia condescender con los caprichos de nuestros compatriotas.

§ CCCXLIV.

SI LOS DEBERES RELATIVOS A NOSOTROS MISMOS SON PREFERIBLES A LOS DE FAMILIA.

Restan los deberes de familia, amistad, los que se refieren a nosotros mismos, i los jenerales de todos los hombres; i entre estos, los que pueden disputarse con razon la preferencia, son los dos primeros. Pero como en este caso la cuestion es mui complicada, tenemos que subdividirla en tantas partes, cuantas sean las relaciones domésticas mas principales. ¿Las obligaciones del padre para con el hijo serán mas fuertes, que las del padre para consigo mismo? I por la inversa ¿las del hijo para consigo mismo, lo serán mas que las que tienen por objeto a sus padres? Dura es esta cuestion, porque las razones que pueden alegarse tienen mas o ménos fuerza en proporcion de la enerjia de los sentimientos que constituyen esta relacion. Por una parte parece que nuestros padres i nuestros hijos deben obtener sobre nosotros la preferencia, pues la naturaleza nos ha inspirado a todos un amor a estas personas tan íntimo i vehemente que no podemos desprendernos de él por mas que queramos, i si este amor es un don de Dios i al mismo tiempo nos compele a estos sacrificios, es claro que tenemos una obligacion de hacerlos. Confirman este resultado los infinitos motivos de gratitud que entre sí tienen estas personas, particularmente los hijos con respecto a sus padres. Ello es, que los que se gobiernan en estos casos por el instinto poderoso de la naturaleza, se atraen la admiracion universal, i nunca tienen motivo para arrepentirse; mientras que los sordos a esta voz viva i secreta i que ceden cobardemente al apetito de su conservacion, sienten por lo comun amargos remordimientos. Por otra parte parece tambien que es tan fuerte la necesidad de conservarse que no admite escepciones, i que los que por salvar a sus hijos o padres se abalanzan a una muerte segura, se dejan gobernar de un afecto inmoderado. Estos sacrificios son el resultado de un movimiento de entusiasmo, de un delirio en que la razon no puede tener cabida. Si a sangre fria se nos propone la disyuntiva, no dudamos en preferirnos a nosotros mismos.

Consideradas ambas razones, tomaremos un término medio opinando que no existe la obligacion de estos sacrificios, pero que los que se posponen a sus padres e hijos no infrinjen la

lei natural de la conservacion i practican por el contrario una accion laudable. El fundamento de esta opinion es que Dios no puede imponernos por obligacion un sacrificio de que son capaces mui pocos, pues pugna tan directamente con el sentimiento poderoso del amor a nosotros mismos. La misma razon milita por lo que toca a la segunda parte; Dios no puede prohibir una accion que nace de motivos tan puros, i a la que nos impulsa tan invenciblemente la naturaleza. Si esta opinion no satisface, i se quiere abrazar uno de los dos estremos, hallamos mucho mas probable el que constituye de estos sacrificios otras tantas obligaciones, suponiendo empero que estos sacrificios produzcan cierta e inevitablemente la conservacion de nuestros padres e hijos.

§ CCCXLV.

SI LO SON A LOS DE AMISTAD I A LOS JENERALES DE TODOS LOS HOMBRES.

La resolucion de la cuestion precedente abraza tambien la que podria suscitarse sobre la preferencia entre los deberes de amistad, los jenerales de todos los hombres, i los que tienen por objeto a nosotros mismos, pues los vínculos que nos unen a nuestros padres o hijos son mucho mas fuertes que los de pura amistad o humanidad. Sin embargo, supuesto el sacrificio del hombre por su padre o su hijo, i del mismo por un amigo o una persona cualquiera, no podemos negar que el segundo es un acto de virtud tanto mas heroico que el primero, cuanto ménos fuerte sea la relacion entre los objetos del sacrificio i la persona que se sacrifica. Si son en gran manera laudables estas muestras de recíproco afecto entre padres, hijos, esposos i hermanos, lo son mucho mas entre amigos i compatriotas, i todavia mas entre personas que solo están ligadas por los vínculos de humanidad. Heroicos por cierto serán los grandes ejemplos de patriotismo de que nos hablan las historias, pero a todos ellos dejarán atras los de un Bartolomé de las Casas, patriarca de los Indios, los de un san Vicente de Paul amparo de los caminantes estraviados i padre de los huérfanos abandonados entre las nieves.

Con lo dicho poco tenemos que añadir a la última cuestion que en esta escala puede presentarse, a saber: ¿son preferibles los deberes para con los hermanos, amigos, compatriotas, etc., a los jenerales de todos los hombres, o éstos a los primeros? Pues es claro que teniendo con los hermanos, amigos, etc., triples i dobles vínculos, que con cualquier otro individuo de la especie humana, debemos dar a aquellos la preferencia.

§ CCCXLVI.

IGUALDAD DE TODOS LOS DEBERES EN CUANTO IMPUESTOS POR DIOS.

Para rematar nuestra teoria sobre la gradacion e importancia de los deberes, advertiremos que todos ellos son impuestos por Dios en el órden ya indicado i tienen por consiguiente la misma respetabilidad i fuerza obligatoria. En su desempeño puede haber mayor o menor grado de culpabilidad, pero todos en cuanto impuestos por la autoridad suprema, están fuera del arbitrio del hombre i colocados en una esfera sagrada. Advertiremos mas, que los deberes para con nosotros mismos son el punto que en rigurosa justicia divide los que se refieren a los individuos de los que se refieren a las masas, pudiendo hacerse superiores a los primeros, i debiendo ceder a los últimos. *Pudiendo* decimos, i no *debiendo*, porque las leyes de la moral no ponen atajo a los sentimientos verdaderamente jenerosos que tienden a confundir nuestra propia existencia con la de nuestros semejantes.

§ CCCXLVII.

QUE SE ENTIENDE POR VIRTUD.

El que cumple con estas obligaciones es justo; i el que las infrinje, injusto o criminal. Para cumplir o no con la lei tiene el hombre diversos móviles o alicientes que lidian entre sí antes de la determinacion, i a los que obedece o resiste la voluntad. Cuando el hombre infrinje la lei, cede a los móviles que le llevan a cometer esta infraccion, i enfrena a los que tienden a encaminarle en una direccion contraria. Si cumple con la lei, cede por la inversa a los segundos i sofoca valerosamente a los primeros. La enerjia que el alma desplega en este segundo acto, es lo que se llama virtud. Por este principio llamaremos virtuoso al que se desapropia de una parte de lo necesario para socorrer a sus semejantes, al que prefiere la muerte a cualquiera infraccion grave de la lei moral. La idea de virtud implica dos: 1.ª cumplimiento de la lei: 2.ª esfuerzo i triunfo de parte del alma de todo aquello que la retrae de este cumplimiento.

Mucho se ha disputado acerca de la naturaleza de la virtud, segun las diferentes ideas que se han formado de la perfeccion del hombre o del modelo a cuya imitacion debe aquel aspirar, pero casi todos convienen en considerarla con el segundo carácter, es decir, como el esfuerzo que se hace para obrar bien. Podemos considerar tambien a la virtud de dos modos, como la calidad de una accion determinada, o la inherente a una persona. En el primer caso no puede ser mas que el es-

fuerzo particular que despliega el alma en cierta i determinada accion; i en el segundo, es el hábito práctico i constante de vencer todos los estímulos que nos retraen del cumplimiento de nuestras obligaciones. En este último caso es preciso que la virtud sea un hábito, porque de otra manera, cualquier hombre pudiera llamarse virtuoso, pues pocos hai que no hayan practicado en su vida algun acto de virtud. Bajo de este aspecto la consideró Aristóteles, i bajo del mismo pensamos considerarla nosotros al recorrer los diferentes casos en que se la practica, i las diversas denominaciones que recibe.

§ CCCXLVIII.

SI LA VIRTUD ES UN MERO CONOCIMIENTO.

Los que no miran a la virtud en el sacrificio o en el esfuerzo especial del alma para practicar el bien son los Epicureos i aun el divino Platon, quien parece creer que una opinion exacta de lo que debemos hacer o evitar, basta para constituir la virtud mas perfecta. Segun este filósofo, la virtud es una especie de ciencia; ningun hombre puede ver clara i demostrativamente lo que es justo i erróneo, i obrar en contradiccion a estas nociones. Podemos obrar de un modo contrario a opiniones inciertas i dudosas, pero nunca contra los juicios claros i evidentes. Esta doctrina está sujeta a dos observaciones de gran fundamento: 1.ª Está desmentida por la esperiencia; continuamente vemos hombres de gran talento que conocen la estension i hermosura de las leyes morales i que no obstante son dominados por inclinaciones viciosas. Pero aun sin ocurrir a hombres ilustrados, podemos consultar a los mayores criminales, a los hombres mas groseros, i examinar si cuando han cometido esos crímenes han tenido alguna duda acerca de la existencia i estension de sus obligaciones; todos nos responderán que no, i que este conocimiento era el que hacia sus remordimientos mas voraces: 2.ª La doctrina de Platon despoja a la virtud de todo su mérito; si el crímen es la consecuencia de un error, si haber practicado este u el otro acto de virtud dimanó de que se concibió la necesidad de hacerlo, no seré responsable en el primer caso sino por haberme engañado, i en el segundo no mereceré la recompensa por otro principio que por la claridad i exactitud de mi entendimiento, cosa opuesta al buen sentido, i a lo que hemos dicho, tratando de la libertad del alma.

Los filósofos que como Platon se han acostumbrado a contemplar la hermosura de la virtud, la han admirado tanto i la han hallado tan practicable, que no han podido concebir otro oríjen de los estravios morales que el error; pero esta doctrina aunque al parecer tan bella, no es aplica-

ble á nuestra pobre naturaleza llena de imperfecciones i debilidades.

§ CCCXLIX.

VIRTUDES PRIMARIAS.—PRUDENCIA.

La primera virtud es la prudencia o el hábito de meditar los resultados de nuestras acciones. Ya hemos manifestado que la viveza de los sentimientos es correspondiente a la accion de las ideas, o que los sentimientos adquieren mayor o menor enerjia, segun el número i clase de ideas que los producen; de consiguiente, el hábito de meditar las consecuencias de nuestras acciones ha de ir acompañado de la presencia continua de todas aquellas ideas que debilitan los sentimientos perjudiciales, i que excitan los contrarios; en suma, este hábito ha de ir precisamente acompañado del equilibrio de estos mismos sentimientos, i de su buena direccion. Esta verdad es demasiado sencilla para que nos detengamos en demostrarla, pero no podemos dejar de advertir para su confirmacion, que casi no hai vicio alguno que no dimane de una falta de prudencia. El ladron, por ejemplo, es un imprudente que no repara que a los placeres logrados con sus rapiñas no pueden compararse las continuas zozobras en que vive, i las penas que ha de esperimentar despues; el calumniador es tambien un imprudente que no repara que el fruto de sus calumnias es el desprecio de los que le oyen i el odio de los que agravia. Por el contrario, el que obra siempre con reflección conoce que su verdadero interes estriba en el cumplimiento de sus obligaciones, i por lo mismo las desempeña exactamente. La prudencia es virtud de pocas personas, porque nuestra inatencion i frivolidad nos hacen perder el fruto de nuestras esperiencias: por otra parte, las pasiones a que nos abandonamos tan fácilmente, ahogan la voz de la razon, i nos llevan al principio para hacernos sufrir despues un esteril arrepentimiento. Para adquirir la prudencia es preciso acostumbrarnos desde mui temprano a no obrar sin especial objeto, a no olvidar las esperiencias adquiridas, i a no determinarnos cuando la pasion o cualquiera otra causa perturbe el libre ejercicio de nuestras facultades.

§ CCCL.

VIRTUDES PRIMARIAS.—TEMPLANZA.

La segunda virtud es la templanza o el hábito de moderar nuestros apetitos i sentimientos. Esta virtud es hija de la prudencia, porque la meditacion de los resultados de

nuestras acciones va siempre acompañada del equilibrio de todos los móviles de la voluntad. La templanza abraza no solamente la moderacion de aquellos móviles cuyo influjo es notoriamente perjudicial; tambien se estiende a los sentimientos mas lejítimos, i aun a nuestros mismos pensamientos. Pecará contra la templanza el que se deja llevar de la ira, del amor desordenado a las personas de otro sexo; i pecará igualmente el esposo que se deja dominar del amor que le inspira su consorte, incurriendo por esto en condescendencias ajenas de su dignidad, i el jóven que admite pensamientos que despiertan su concupiscencia, i que pueden arrastrarlo a algun exceso. El ejercicio de la templanza produce la serenidad apacible que resulta del equilibrio de nuestras fuerzas morales. El que es templado en sus apetitos i afectos no se ve sujeto a las enfermedades, ni a las perturbaciones mentales que orijinan las pasiones; tiene por lo regular una larga vida i es siempre feliz. Los antiguos Estoicos se penetraron tanto de la importancia de esta virtud, que la desnaturalizaron enteramente, haciéndola consistir en una absoluta impasibilidad. El sabio segun ellos, podia contemplar la ruina de su patria, la pérdida de su fortuna i familia, el aparato horroroso del suplicio, i no sufrir por eso la menor alteracion; él debia mirar todo esto con la misma frialdad que cualquiera de los incidentes ordinarios de la vida. Estas exajeraciones son hijas de un cerebro delirante, porque semejante individuo no puede existir, i porque la templanza no consiste en desnudarse de los afectos naturales, sino en conservarlos dentro de la esfera que señala la prudencia; pero ellas prueban que el que no procura moderarse aun en lo que parece mas lejítimo, no merece llamarse virtuoso.

§ CCCLI.

JUSTICIA I FORTALEZA.

El que es prudente i moderado es tambien justo, pues acostumbrado a obrar conforme a lo que dicta la sana razon, advierte luego que su interes particular consiste en respetar los derechos de sus semejantes, i en no apartarse del sendero de la lei; por esta razon la justicia se coloca en pos de la prudencia i de la templanza. Se practica esta virtud desempeñando fielmente nuestras obligaciones o dando a cada uno lo que es suyo. La justicia abraza todos los actos de la vida, porque todos se hallan bajo el imperio de la lei; es la virtud por excelencia i el que la posee puede estar seguro de que posee tambien las demas virtudes. Grandes peligros suelen amenazar la vida del justo, pero él se sobrepone a todo por no infrinjir la lei; esta superioridad de ánimo que manifiesta en medio de los mayo-

res contrastes, es la virtud de la fortaleza. Fuerte es el ciudadano que sufre los tormentos por no causar la ruina de su Patria; fuerte el majistrado que prefiere los rigores de la pobreza i del destierro al acto vil de condenar a un inocente. La fortaleza considerada así no es mas que cualquiera de las otras virtudes practicadas en lance apretado o de gran valor. No hai entre estas i la fortaleza una diferencia tan específica como la que se advierte entre la prudencia, la templanza i la justicia. Sin embargo, por no innovar la clasificacion comun que coloca a la fortaleza por capítulo separado, la colocaremos tambien en pos de las tres primeras. Bástenos advertir que estas últimas se reproducen en el mismo órden que hemos señalado, i que el ejercicio asiduo i escrupuloso de todas ellas da por resultado la superioridad de ánimo llamada fortaleza.

§ CCCLII.

VIRTUDES SECUNDARIAS.

La *prudencia, templanza, justicia i fortaleza* se llaman virtudes cardinales, porque sobre ellas ruedan las demas, o porque sus diferentes actos constituyen otras tantas virtudes especiales. A la *prudencia* pertenecen los actos con que nos preparamos a la adquisicion i ejercicio de las virtudes de que hablaremos despues. La templanza en la comida i bebida se llama *sobriedad*; la del sentimiento del amor i el cuidado en evitar los incentivos de esta pasion indomable se llama *castidad*; el hábito constante de no ofender con nuestros hechos o palabras el amor propio de los demas, o la templanza en nuestras pretensiones, se llama simplemente *moderacion*. A la *justicia* pertenecen las virtudes necesarias al cumplimiento de nuestras obligaciones, tales son la *beneficencia* o aquella disposicion habitual a contribuir en cuanto nos sea posible al bien de nuestros semejantes; la *veracidad* o el hábito de manifestar las verdades útiles; la *induljencia* o el hábito de perdonar las flaquezas de otro, i la *tolerancia* o el respeto a la libertad ajena en materias de opinion. A la fortaleza pertenecen los actos heroicos de las demas virtudes, e igualmente la paciencia o el hábito de sufrir las continuas incomodidades de la vida. De la utilidad de todas estas virtudes nada tenemos que decir; solo añadiremos dos palabras acerca de la induljencia i la paciencia. La 1.ª es de una necesidad absoluta; todos los hombres discuerdan en conducta, gusto i opiniones, i tienen una buena dósis de debilidades i defectos. Si todos se creyeran autorizados para improperarse por estas pequeñeces, se aflojarian los resortes que los unen, i la sociedad seria un estado de continua guerra. Donde podemos ob-

servar esto palpablemente es en lo interior de una casa. El amo que no sabe disculpar los yerros de sus criados, tan propios de su triste educacion i de la abyeccion inherente al estado de servilidad; el amo digo que se irrita a cada paso contra ellos, es el azote de la tranquilidad interior de la casa i de la felicidad de la familia; todo es en ella reconvenciones, castigos i desazon; lo mismo sucede entre los esposos, amigos, i en jeneral, entre todas las personas que viven en sociedad. La induljencia puede considerarse como una parte de la paciencia; la importancia de esta última es tan grande, que sin ella no hai felicidad en ningun estado o condicion. Esta virtud se compone de pequeños sacrificios, i el que no se acostumbre a ellos tiene que sufrir mil incomodidades que agrian el ánimo i le inhabilitan para gozar los cortos i fujitivos placeres de la vida Por esto se nos recomienda tan altamente en los libros santos a la madre de familia que desempeña con gusto i exactitud sus menudas i penosas ocupaciones, i se le llama no una persona virtuosa, sino un prodijio de virtud, un modelo de fortaleza.

§ CCCLIII.

RELACIONES DE CONFRATERNIDAD ENTRE TODAS LAS VIRTUDES.

Considerando atentamente todas estas virtudes, observaremos que no pueden separarse bajo capítulos distintos. Los actos de templanza lo son de justicia, pues son prescriptos por las leyes naturales; los de justicia son tambien de templanza, porque los actos en que triunfamos de lo que nos estimula a infrinjir la lei, son otros tantos actos de moderacion. Los de prudencia son tambien de templanza i de justicia; de templanza, porque el triunfo de lo que nos estimula a obrar con precipitacion o sin meditar los resultados de nuestras acciones, es el triunfo de un móvil inmoderado; de justicia, porque la lei nos ordena la práctica de todos estos actos, como necesarios para nuestra felicidad i perfeccion. Finalmente, aunque todos los actos de estas virtudes no lo sean de fortaleza, todos los de esta virtud pertenecen a la justicia i a la templanza, i algunos tambien a la prudencia. Esta mútua confraternidad fué la que hizo decir a los Estoicos que las virtudes eran exactamente iguales, i que los que poseian una debian poseerlas todas. No hai duda, esta opinion seria cierta si las virtudes de que se habla fuesen las cardinales, porque la prudencia practicada en toda su estension es inseparable de las otras tres, i lo mismo decimos de la templanza i justicia; pero como la palabra virtud se aplica igualmente a las virtudes secundarias i aun a los actos particulares que de cuando en cuando practican todos los hombres, tenemos que restrinjir

el sentido de esta paradoja, i no darle mas estension que la que acabamos de establecer.

§ CCCLIV.

RELACIONES ENTRE LAS VIRTUDES I LAS OBLIGACIONES.

Si las virtudes tienen entre sí sus relaciones particulares, tambien las tienen con las obligaciones en cuyo cumplimiento se ejercitan i con los sentimientos particulares de que emanan. En las obligaciones de los hijos entra principalmente el ejercicio de la justicia; en las obligaciones de los hermanos i amigos entran la veracidad, la induljencia, justicia i moderacion; en las de los esposos, la castidad, la paciencia, induljencia i veracidad; en las obligaciones de amos i criados, los actos particulares de justicia, la veracidad, la paciencia, la induljencia i beneficencia; en las que ligan a los ciudadanos i a todos los hombres, entran los actos particulares de justicia, la beneficencia, la veracidad, la induljencia, la tolerancia; finalmente, en el cumplimiento de las obligaciones para con nosotros mismos entran todas las virtudes, pero principalmente la prudencia como madre de todas, i la templanza en todos sus actos. Los sentimientos a que corresponden estas virtudes o los que dominan mas en cada una de ellas, son: en la prudencia i la justicia, todos segun los casos que se presenten; en la sobriedad, el apetito jeneral de las sensaciones agradables; en la moderacion, la benevolencia; en la castidad, el pudor; en la beneficencia, la compasion i la benevolencia; en la veracidad, la paciencia, la induljencia i la tolerancia, entra la benevolencia. Al hacer esta clasificacion, no queremos dar a entender que en tal obligacion se ejercitan solamente estas o las otras virtudes, ni que en cada una de éstas domine esclusivamente un sentimiento determinado. Nuestro objeto principal es manifestar que si en todos los estados de la vida es preciso practicar todas las virtudes, hai sin embargo algunas peculiares de ciertas condiciones; i tambien que si el ejercicio de las virtudes es el resultado de la accion de varios sentimientos, hai siempre alguno predominante que es el que logra la victoria de los estímulos contrario o el que despliega la enerjía que dignifica al justo.

§ CCCLV.

FRUTO ESPECIAL DE LAS VIRTUDES.

La posesion i ejercicio de las virtudes producen dos bienes inestimables, la tranquilidad i la paz. La primera resulta de la ausencia de todo sentimiento que ajite desagradablemente al alma, i la segunda de aquellos goces puros que llenan la

existencia, i hacen al hombre estar contento con su situacion. Los que practican bien la virtud pueden estar seguros de poseer la primera. Nuestras mayores inquietudes nacen de algun sentimiento inmoderado, de algun deseo que no podemos satisfacer, o de los remordimientos que persiguen a una conciencia culpable, i nada de esto tiene que temer el hombre virtuoso. Sus sentimientos estan regulados por la lei que le manda moderarlos para que nunca le estorben el cumplimiento de sus deberes; sus deseos se ciñen a llenar estas obligaciones, i su corazon se ve libre del remordimiento porque nada halla en su conciencia que le recuerde una mala accion, i le ponga en la necesidad de castigarse a sí mismo. Como el ejercicio de las virtudes se logra en virtud del predominio de los sentimientos morales, i la accion de éstos es de suyo tan lisonjera, la vida del hombre virtuoso estará llena de satisfacciones purísimas. Un socorro que preste a un miserable, un consuelo que dé a un desvalido, le indemnizan cumplidamente de los pequeños sacrificios a que por esto se sujeta; cuenta sus goces por las horas del dia; i cuando llega la última o el tiempo de la meditacion i del reposo, tiende con gusto la vista a la série de sus ocupaciones, i se recrea con el pensamiento de haber hecho felices a los que viven bajo su inmediata dependencia. Por último, al desempeño exacto de sus obligaciones está anexa la aprobacion de los demas hombres i la dulce esperanza de una inmortalidad dichosa. Estos dos motivos sostienen al justo en su laboriosa carrera i le alientan a perfeccionarse mas. Cada dia ve acercarse el término de sus trabajos i el premio que le aguarda, i el gozo que por esto siente, es tan suave, que se pinta hasta en la espresion de la fisonomía. Las personas entregadas al tumulto de los placeres no conciben estas satisfacciones solitarias i puras, i las creen una ilusion; pero los heroicos i constantes ejemplos de virtud que advertimos en la vida de algunos personajes, desmienten esta creencia. ¿Qué otra cosa puede sostener el valor de los Monjes de San Bernardo, cuando en medio de los rigores del invierno i de la nieve de los Alpes salen a recorrerlos con la esperanza de salvar algun pasajero perdido entre aquellas breñas? ¿Qué otro espíritu puede animar a los ilustres misioneros de Norte América, cuando van a esponerse jenerosamente a los tormentos mas horrorosos por el deseo de convertir a unos pocos bárbaros ignorantes i feroces?

§ CCCLVI.

MÉTODO PARA ADQUIRIR LAS VIRTUDES.—MODELO IMITABLE.

Las virtudes no se adquieren de un golpe; su posesion es fruto de un trabajo largo, asiduo i metódico. Ya hemos visto

que esta posesion supone la presencia habitual de ciertos sentimientos, i el conocimiento claro de las leyes morales; por consiguiente, dicho trabajo supone dos partes: 1.ª el conocimiento del modelo de perfeccion a que debemos aspirar: 2.ª el cultivo de nuestra sensibilidad moral. En órden a lo primero, poco tenemos que decir con lo que ya hemos esplicado. Pero ya que hemos tocado este punto, diremos que el mejor medio de llegar a este conocimiento, es la observacion asidua i la rigurosa deduccion segun las reglas de la lójica. El campo en que podemos recojer estas verdades, es mui abundante i está mui a la mano; la sociedad i nuestro propio corazon presentan a montones los hechos que las revelan; no damos un paso en la carrera de la vida sin hallar algo que las confirme o las aclare. Por otra parte estas verdades son sencillas, no hai hombre por rudo que sea que no las pueda concebir, ni pueblo alguno en que no se las reconosca, a lo menos en cuantó a los principios fundamentales. En todos ellos es siempre justo respetar la propiedad i la vida ajena, obedecer a los padres, socorrer al desgraciado, i trabajar para mantenerse a sí i a su familia.

§ CCCLVII.

CULTIVO DE NUESTRA SENSIBILIDAD MORAL.—MEDITACION.

El predominio de los sentimientos que nos estimulan a practicar la virtud se adquiere por dos caminos, por la meditacion i los hábitos morales. El 1.º es de una necesidad absoluta; en la meditacion recojemos todas las ideas que producen i fortifican los buenos sentimientos; las que nos inspiran aversion a las pasiones i apetitos desordenados; i este conjunto de acciones produce el afecto saludable de arraigar mas i mas los afectos morales, i de prepararnos al cumplimiento de nuestros deberes. Si el criminal se recojiera en su interior a pensar en los motivos que le inducen a cometer los delitos, i los resultados que de ellos espera sacar, o dejaria este ejercicio, o variaria de conducta. La contemplacion de sí mismo le seria insoportable, i le llenaria de horror. Por esta razon se dice que el malo no puede vivir solo, i que para mantener la tranquilidad de su alma necesita sensaciones fuertes que diviertan su atencion, i le hagan olvidarse de sí mismo. Por otra parte, si la meditacion debe abrazar los motivos jenerales i particulares que tenemos para amar la virtud, puede tambien estenderse a los medios prácticos de conseguirlo; por ejemplo, el que siente aversion a una persona, puede desarraigar esta fatal disposicion meditando en la ninguna razon que le asiste para abrigar este sentimiento, o en los medios de que puede valerse para efectuar una reconciliacion sincera. Esta segunda parte de la me-

ditacion es tan necesaria que sin ella no tiene la primera ningun valor; nuestro trabajo quedará reducido a una especulacion ideal, a una diversion del entendimiento sin ningun fruto positivo. Cuando la meditacion toma esta direccion, nos obliga a estudiar la cadena de nuestros sentimientos, nos descubre el orijen de nuestras malas disposiciones, i los medios de destruirlas. Es imposible que los que tienen valor para principiar i continuar este ejercicio, no logren al cabo lo que desean, que es conocerse a sí mismos i curar las flaquezas de su alma.

§ CCCLVIII.

PRÁCTICA DE ESTE EJERCICIO.

La prâctica de la meditacion ha sido materia de discusiones largas entre los doctores ascéticos. Algunos las han reducido a un arte en que estan contados todos los pasos que dá el alma, a saber, la composicion de lugar o el acto por el que el alma se transporta a una situacion análoga con el objeto de la meditacion, la consideracion o el discurso, la ponderacion o la confirmacion de las reflexiones hechas en el discurso, i por último, el lugar destinado para los afectos i propósitos. Otros quieren que la meditacion sea el ejercicio libre i espontáneo del alma, que nasca del corazon i no esté sujeto a regla alguna. Los que asi opinan creen que la meditacion será mas fructuosa i que el alma corriendo libre de idea en idea, i de afecto en afecto, se sentirá mas esforzada i obrará con mas espedicion i enerjia. Estas dos opiniones llevadas al estremo pueden ser erróneas; si una meditacion menudamente graduada es fria i esteril, porque de este modo las ideas se comprimen i no despliegan su accion, tambien una meditacion sin regla i abandonada al capricho de la imajinacion puede producir el mismo efecto. El alma vagará de idea en idea, i vendrá a parar en las mas estrañas al objeto de la meditacion, i que producen un resultado opuesto. Esta práctica podrá ser útil a las personas acostumbrada ya a estos ejercicios i en quienes las ideas toman habitualmente un curso ordenado i recto, mas no a las que principian a iniciarse en esta práctica, i cuyas ideas estan fuertemente enlazadas con otras mui distintas. Para estas últimas es preciso órden i método, i esto mismo aconsejan los maestros de esta clase de disciplina moral. Nosotros no nos empeñaremos en esponer un método completo, i solo nos ceñiremos a apuntar: que el objeto de la meditacion ha de ser siempre la práctica mas perfecta de la virtud; i que para esto debemos proponernos en ella fortificar los afectos morales por medio del discurso o la revision de las ideas que fortifican estos afectos. Dos caminos podemos tomar

en nuestros discursos, o sentar un principio de cuya verdad estamos plenamente persuadidos, i descender de él de consecuencia en consecuencia hasta sacar por resultado que debemos hacer tal o cual cosa; o recorrer una porcion de hechos particulares, para que de este modo se fije mejor la atencion i la impresion sea mas enérjica, i subir despues a la formacion del principio que debe influir en nuestra conducta. En la revision continua de nuestras ideas es imposible que estas no obren en el alma, i no produzcan algun afecto particular; en este caso debemos gustar este fruto de nuestro corazon, nutrirnos de él hasta asimilarlo o incorporarlo i con el aliento que nos comunica, proceder a formar las buenas resoluciones i propósitos. De este modo se deja al alma la libertad necesaria para el brote de los afectos, se impiden las digresiones de la fantasía i la esterilidad de la meditacion.

§ CCCLIX.

HÁBITOS MORALES.—1.ª PRÁCTICA SUCESIVA I ORDENADA DE LAS VIRTUDES.

Fortificada el alma con los sentimientos que han brotado en la meditacion, debe poner en práctica las buenas resoluciones, i para esto es preciso que se sujete a ciertas reglas i contraiga ciertos hábitos morales. El primero es practicar las virtudes de una en una. Franklin en su plan de mejora moral se esplica asi: "Como el jardinero que quiere limpiar un jardin, no arranca a un tiempo todas las malas yerbas, porque seria una faena superior a sus medios i sus fuerzas, sino que desde luego empieza por una parte i no pasa a otra hasta haber concluido el trabajo de la primera; asi tambien esperaba yo gustar del animado placer de ver los progresos que habria hecho en la virtud por la disminucion sucesiva del número de mis faltas." La sabiduria de esta regla se funda: 1.° en que siendo todas las virtudes hermanas, no se puede practicar con perfeccion la menor de ellas, sin practicar tambien las demas: 2.° en que contrayendo nuestra atencion i esfuerzo a una sola virtud, venceremos con mas facilidad las dificultades, que si dividimos esta atencion i esfuerzo entre todas las virtudes. Esta práctica no puede hacerse sin método i al efecto se han inventado varios. Espondremos aquí el que practicó Franklin, i con el que pretendió llegar a la perfeccion moral. "Hice un librito, dice, de tres pájinas, escribiendo a la cabeza de cada una de ellas el nombre de una virtud; reglé en seguida cada pájina con tinta encarnada, de modo que pudiese formar siete columnas, una para cada dia de la semana, poniendo sobre cada una de ellas las primeras letras del nombre de uno de sus dias; tiré despues trece rayas trasversales escribiendo al

principio la primera letra del nombre de una de las trece virtudes. Sobre esta línea i en la columna del dia hacia una pequeña señal con tinta para notar las faltas que por mi exámen reconocia haber cometido contra tal o cual virtud."

DISEÑO DE LAS PÁJINAS.

TEMPLANZA.

No comais hasta entorpeceros, ni bebais hasta perder el sentido.

	D.	L.	M.	M.	J.	V.	S.
Templanza							
Silencio							
Órden							
Resolucion							
Economía							
Trabajo							
Sinceridad							
Justicia							
Moderacion							
Limpieza							
Tranquilidad							
Castidad							
Humildad							

"Resolví, continúa, dedicar sucesivamente con la mayor atencion una semana a cada una de estas virtudes. Asi pues mi grande anhelo durante la primera semana fué evitar la mas lijera falta contra la templanza, dejando a las demas virtudes correr su suerte ordinaria, pero marcando cada noche las faltas del dia. Si en la primera semana podia conservar mi primera línea sin alguna señal, me creia entonces suficientemente fortalecido en la práctica de mi primera virtud, i bastante desprendido de la influencia del defecto opuesto para arriesgarme a estender mi atencion a la segunda, i procurar conservar dos líneas exentas de toda marca. Procediendo de este modo hasta la última, podia hacer en trece semanas un curso completo, i volver a principiarlo cuatro veces al año."

§ CCCLX.

2.ª PRÁCTICA CONSTANTE DE LAS VIRTUDES.

El segundo hábito o la segunda máxima es practicar cons-

tantemente la virtud que nos proponemos. Esta regla parece obvia; sin embargo, muchas personas esterilizan sus buenos propósitos por no creerla tan importante. Por ejemplo, hemos propuesto desarraigar el resentimiento que nos inspira un individuo determinado, i para ello hemos resuelto ejercitar con él la benevolencia; se presenta la ocasion de hacerle un pequeño servicio, i sea por esperar otra oportunidad, o lo que es mas cierto, temiendo pasar por la aparente humillacion de habernos anticipado a la reconciliacion, malogramos aquel lance, i nos quedamos atras. ¿Qué resulta de esto? que la otra persona cree que permanecemos en la misma disposicion i nos retorna con otro agravio, desvaneciendo asi nuestras primeras resoluciones; que la nueva ocasion no se presenta, o que despues sentimos la misma o mayor repugnancia que la vez primera. Otro tanto nos sucede si despues de haber dado con valentia el primer paso, aflojamos cobardemente, i perdemos las oportunidades de ir adelantando. Vencidos en este segundo ataque nos hallamos con menos fuerza para salir victoriosos en el tercero, i puede suceder, que de vencimiento en vencimiento nos hallemos tan débiles como al principio. Porque no lo dudemos: nuestra vida es una lucha contínua entre los afectos desordenados i los verdaderamente morales, i estos dos enemigos tienen mas o ménos fuerza en proporcion del número de sus victorias. Por el contrario, si nuestra resolucion se efectua en los primeros lances, perdemos el pavor que nos habia infundido el enemigo, descubrimos la poca realidad de las dificultades que nos detenian, gustamos el placer suave de triunfar de nosotros mismos, i todo esto junto dobla nuestras fuerzas i nos hace ménos penosos los demas actos sucesivos. Las consecuencias que esperimentan los que no se sujetan a esta regla, son: que oscilan entre el vicio i la virtud; que ni adelantan ni retroceden; que contraen cierta especie de tibieza, o lo que es peor, pierden la confianza que tenian en sí mismos; que estas disposiciones les hacen creer que son inverificables sus propósitos; i que por último, se abandonan.

§ CCCLXI.

3.ª PRÁCTICA DE LAS VIRTUDES EN LOS ACTOS DE MENOR IMPORTANCIA.

La tercera máxima es practicar la virtud en las ocasiones mas lijeras. El que se acostumbra a este ejercicio va doblando sus fuerzas en cada pequeña victoria, i se halla mas habilitado para portarse bien en las ocasiones graves. Tiene ademas la ventaja de estar siempre alerta, de poder divisar desde lejos el peligro que le amaga, i de preparar de antemano los me-

dios de evitarlo. Tan cierto es esto, que se puede asegurar, que la mayor parte de los grandes crímenes han principiado por las faltas mas lijeras. Un pequeño movimiento de envidia ha sido muchas veces el jérmen de una pasion que ha ido siempre en aumento, i que se ha convertido despues en un odio irreconciliable; una mirada poco discreta ha encendido tal vez una pasion que ha triunfado de la virtud mas sólida. Los maestros de la virtud han conocido por esperiencia este progreso gradual de nuestros buenos i malos sentimientos, i por esta razon nos recomiendan especialmente el cuidado mas escrupuloso i la vijilancia mas contínua sobre nosotros mismos. "Por otra parte, la importancia de las cosas pequeñas, dice un sabio, dá a la obra de la virtud como a las producciones de las artes, ese carácter acabado que es su principal adorno, es para la primera lo que la gracia para las últimas. El cumplimiento de las obligaciones menos perfectas nos las recuerda de contínuo i casi en todos los instantes de la vida, anima i llena con su influencia toda la atmósfera que respiramos; nos hace recorrer una variedad de objetos i estudiarlos bajo todos sus aspectos, presta una fecundidad feliz a las nociones morales. Hai tambien una especie de elevacion en conservar un justo respeto a lo bueno, aun cuando su imájen se reproduzca en una escena mas estrecha; i en conducirse por motivos nobles, aun en las ocasiones mas leves. En fin, dando a las cosas pequeñas la importancia que merecen, nos mantenemos en un saludable ejercicio, i tenemos la satisfaccion de no dejar ningun vacio en el trabajo de la actividad moral."

§. CCCLXII.

CONTINUACION DEL ARTÍCULO ANTERIOR.

Lo que hace que la práctica constante i minuciosa de la virtud produzca efectos tan admirables, es: 1.° el repetido placer que se esperimenta en este ejercicio: 2.° la representacion contínua de este placer; i 3.° el compromiso que por estos actos se contrae ante los propios ojos i la sociedad de continuar adelantando en la carrera de la perfeccion. El hombre que se somete a los fallos severos de una conciencia delicada, se ve rodeado de objetos que le recuerdan a cada paso sus triunfos, i esta perspectiva tan lisonjera le dá nuevos alientos para continuar con ardor i lo reviste de cierta especie de dignidad que no quiere jamas perder. Esta dignidad se manifiesta en su semblante, e imprime a sus palabras i acciones un no sé qué de sublime i augusto que inspira la veneracion. Asi es que pocas de estas personas incurren en las faltas comunes a las personas tibias o medio virtuosas; i si llegan alguna vez a sufrir esta desgracia, se levantan con nuevo ardor, doblan de

nuevo sus esfuerzos, i se afianza mas en sus antiguos hábitos.

§ CCCLXIII.

4.ª TENDENCIA A LO MEJOR.

La práctica constante i prolija de la virtud es inseparable de la tendencia a lo mejor, porque es imposible que los que tratan de evitar las faltas mas lijeras no consideren como una deellas el dejar de hacer una obra mas perfecta. Esta tendencia a lo mejor cuando se ha hecho habitual, es uno de los medios mas seguros de practicar los dos hábitos anteriores. Somos tan débiles i menguados que si nos atenemos a lo rigurosamente justo, dejamos de cumplirlo en toda su estension; i por este motivo sino queremos sorprendernos en alguna falta, debemos proceder con mas denuedo i jenerosidad i aun otro ensanche en las miras.Este hábito tiene por otra parte la ventaja de hacer espedita i gustosa la práctica de las menudencias de que se componen nuestras obligaciones. No lo dudemos, el ejercicio de la virtud parece siempre costoso, i el medio de hacerlo llevadero es familiarizarnos con los sacrificios, i perder esa especie de temor que a primera vista inspiran.Las obras de supererogacion producen este saludable efecto; ellas son una especie de jimnástica en que el atleta de la virtud se adiestra para portarse con valor en la hora del peligro; en ella se depuran nuestros sentimientos, se fortifican nuestros buenos hábitos i se dilata agradablemente nuestra existencia. Las personas tibias no conciben la necesidad de esta tendencia a lo mejor; el esfuerzo que supone les parece insoportable; por otra parte creen que contenerse dentro de ciertos límites es una regla de prudencia; i que aspirar a la perfeccion es una empresa tan temeraria como arriesgada. Pero estas personas no saben que el alma no halla su felicidad sino en la accion: que en la moral todo lo estacionario es retrógrado; que nuestros sentimientos contenidos dentro de ciertos límites se enfrian, i que en tal estado es lo mas fácil que tomen una direccion torcida o que cedan el püesto a móviles contratos.

§ CCCLXIV.

ESCOLLOS QUE DEBEN EVITARSE EN LA ADQUISICION DE ESTE HÁBITO.

Esta tendencia a lo mejor por necesaria que sea, tiene algunos escollos que es preciso evitar. El primero es una exaltacion ciega i desmedida que podria llevarnos a la pesquisa de una perfeccion ideal, i hacernos olvidar nuestras obligaciones reales. El buen desempeño de éstas es el principal objeto de las obras de supererogacion i el que pierde de vista el fin

por fijarse en los medios, altera el órden natural i corre un gran riesgo de estraviarse. A esto se esponen las personas de una imajinacion ardiente que entregadas al placer de la meditacion miran con desden las pequeñeces de que se componen nuestras obligaciones i solo tienen presente los sacrificios heróicos porque anhela su alma, i en los que únicamente cifran la perfeccion. La divina Escritura que nos ha dejado cuantos documentos son necesarios para reglar nuestra conducta, nos pinta la perfeccion de un modo mui diverso. Despues de advertirnos que se va a hablar de la criatura mas perfecta que se ha visto sobre la tierra, no presenta un anacoreta entregado a los rigores de la penitencia o a la abnegacion mas absoluta, sino una mujer ocupada en las faenas domésticas, en la enseñanza de sus hijos, en hilar con sus criadas, i que solo en aquellos momentos que le dejan libre sus ocupaciones, se vuelve al cielo implorando su proteccion. El segundo escollo que es preciso evitar es el desaliento que producen las caidas. Los novicios en la virtud se persuaden que es fácil realizar el modelo de perfeccion a que aspiran, o a lo menos, que con el ardor de que estan poseidos pueden vencer cuantos estorbos se les presenten. La esperiencia viene a convencerlos de su debilidad, i entonces léjos de alentarse i redoblar sus esfuerzos, suelen perder el primer fervor i comienzan a aflojar hasta que vuelven a sus antiguos hábitos. La obra de la perfeccion no es de un dia, i aun podemos decir que es casi imposible; el curso del hombre hácia ella, es, como dice De Gerando, semejante al lado de la hipotenusa que se adelanta siempre al amsiptote sin tocarlo jamas. Debemos trabajar incesantemente en correjir nuestros defectos i mejorarnos cada dia mas; pero debemos hacerlo con la conciencia de que por mucho que hayamos adelantado siempre cargamos con una naturaleza pesada i frájil i por un camino áspero i lleno de abrojos. Esta idea no debe desalentarnos porque debemos creer que a pesar de nuestras caidas i recaidas, siempre será premiado nuestro esfuerzo con un nuevo aumento de virtud. El fruto que ha de sacarse de ellas, es moderar esa fogosidad inesperta, i marchar con un paso mas reglado i seguro. Por otra parte, esta misma desconfianza producirá el efecto saludable de hacernos mas circunspectos, mas imparciales observadores de nosotros mismos i por consiguiente mas humildes. Las personas que viven en medio del mundo creen que las espresiones modestas de los que aspiran a la perfeccion son hijas de un orgullo refinado que se deprime aparentemente para elevarse mas. En efecto, hai hipócritas que saben remedar el lenguaje de la virtud; pero tambien es una verdad que las personas delicadas, mas observadoras por cierto de los senos de su corazon, conocen mejor sus debilidades i son las que tienen el peor concepto de sí mismas.

§ CCCLXV.

AUXILIOS ESTERNOS QUE FORTIFICAN ESTOS HÁBITOS.—ESTUDIO DE LOS EJEMPLARES MAS PERFECTOS.

Podemos practicar estas máximas, valiéndonos de la propia reflexion i fortificando con ella nuestras buenas disposiciones, i tambien echando mano de otros auxilios esternos que producen el mismo resultado, i que ayudan el poder de la reflexion. El 1.° es el buen ejemplo: la naturaleza ha dotado a los seres sensibles del instinto poderoso de la imitacion; pero entre todos ellos el hombre es el que lo ha recibido en un grado superior i el que puede sacar un mayor fruto. La impresion que hace una accion virtuosa es una leccion mas elocuente que la del filósofo mas entusiasta. En estos momentos nuestra alma se siente animada de un nuevo espíritu que nos hace sentir la realidad de lo que nos ha pintado la fria razon, que al mismo tiempo nos estimula a amar al que ha dado el buen ejemplo, i si es posible a imitarle. Por esta razon se dice que la mejor educacion que dan los padres, es su vida propia, i que los sermones del malo son estériles i perdidos. El que aspira a la perfeccion o a la mejora de su conducta puede aprovecharse de esta lei de su naturaleza, i proporcionarse modelos que imitar. Para que esta práctica sea fructuosa es preciso sujetarla a ciertas reglas. No debemos tomar los ejemplos de una sola fuente; todas las acciones de los hombres aun los mas virtuosos están mezcladas con una porcion de defectos, i el que se ciñe a copiar un modelo único se espone a confundir lo moralmente bueno con lo que en sí no lo es, lo accesorio de la virtud con su base fundamental. Para no estraviarnos i acertar mejor con el tipo verdaderamente imitable, debemos reunir gran copia de modelos, estudiarlos sucesivamente, compararlos entre sí, i deducir de ellos el ideal de la perfeccion. Este trabajo será sumamente agradable, porque es un placer efectivo el contemplar la hermosura de la virtud bajo todos sus aspectos, i hallarla en todos ellos con el mismo carácter sin desmentirse jamas: tambien producirá la utilidad de encender nuestra emulacion i aumentar nuestro valor, porque ménos difícil parece lo que han practicado muchos individuos, que lo que ha hecho uno solo. Entre los modelos que se nos presenten debemos aficionarnos a los que tienen mas analojía con nosotros. Bueno es alentarse algunas veces con los ejemplos de los héroes de la virtud de los que han hecho por ella grandes sacrificios; pero de donde debemos esperar la mayor utilidad, es de los que nos han precedido en el mismo oficio o carrera. Podemos habernos por dispensados de imitar a los primeros pero nunca a los segundos. En tercer lugar, es preciso que el modelo sea

cabal, es decir, que nos presente el ejemplo no de una u otra accion virtuosa, sino el conjunto de las que se han ido encadenando sucesivamente hasta llegar a la perfeccion. No es difícil imitar una accion aislada; nadie es tan malo que no sienta de cuando en cuando el imperio de los buenos afectos; lo que cuesta i lo que realmente nos hace virtuosos, es la constancia en el curso que se ha emprendido, la marcha sucesiva i gradual en la práctica de lo mejor.

§ CCCLXVI.

ESTUDIO DE LOS EJEMPLARES DE UNA CONDUCTA ESTRAVIADA.

Si es útil estudiar los ejemplares de una buena conducta, no lo es ménos el hacerlo con los de una ruin i estraviada; porque si los primeros trazan el camino que ha de seguirse, los segundos nos señalan los escollos en que se puede fracasar. En la historia hallamos estas dos lecciones, i será conveniente alternarlas. Unas veces debemos recurrir al buen Plutarco, i estudiar la vida de Epaminondas, Focion o Ciceron, i otras tomar las obras de Tácito, i seguir al crímen en las tortuosidades en que pretende encubrirse, o cuando se manifiesta con el descaro de la osadia. El horror que nos inspira el último de estos cuadros, hará resaltar la hermosura del primero, i en esta comparacion nuestra alma se depurará de las aficiones desordenadas, i cobrará nuevos brios para continuar adelante sin detenerse o retroceder. Entre los antiguos hallamos bastantes materiales para este trabajo; pero como no se habian formado de la perfeccion una idea tan exacta como los modernos, debemos preferir a estos últimos. En la historia de los santos personajes que honra la Iglesia, hallamos lecciones provechosas, i consejos sanos; en ella se descubre un análisis finísimo de nuestros sentimientos, i una verdadera i sublime filosofía. Las confesiones de San Agustin, las memorias de santa Teresa de Jesus, la crónica de un San Luis, rei de Francia, no dejan nada que desear. Aquí podemos estudiar unos modelos en que se halla delineada nuestra misma situacion, i donde junto con el placer de ver los triunfos repetidos de la virtud, aunque en un cuadro al parecer reducido, aprendemos a sacar provecho de todas las menudencias de la vida.

§ CCCLXVII.

ESTUDIOS DE LOS EJEMPLARES CONTEMPORÁNEOS.—SERVICIOS ESPECIALES DE LA AMISTAD.

Estos modelos que debemos tener a la vista para arreglar nuestra conducta tendrán particular influjo si los buscamos

entre nuestros contemporáñeos o las personas que pueden ejemplarizarnos con sus acciones e instruirnos con sus consejos. La utilidad será todavia mayor si estas relaciones van acompañadas de una verdadera confianza i sobre todo si su principal objeto es el de ayudarse mutuamente en la carrera de la virtud. Al señalar estos caracteres es claro que queremos hablar de la pura i santa amistad. No hai duda: uno de los mejores medios de correjir nuestros defectos es el apoyo de un buen amigo. Sus instrucciones son sinceras, animadas i jenerosas, i por lo mismo deben hacer una fuerte i saludable impresion. Podemos, dice un filósofo, no admitir los consejos de un amigo, pero nunca despreciarlos. Regularmente buscamos en la amistad una simpatía a nuestros afectos i una sancion a nuestros hábitos; mas si queremos hacer de ella un medio de educacion, preciso es asentarla en otras bases. En primer lugar debemos buscar por amigo al que de alguna manera nos aventaje, pues si tenemos la dicha de hallarlo nos libertaremos de mil peligros. No nos mantendremos en una triste inaccion, porque el punto superior en que vemos a nuestro amigo será un estímulo que estará obrando continuamente i convidándonos a adelantar cada dia mas. No nos cegará la presuncion, porque en las continuas comparaciones entre el amigo i nosotros solo hallaremos pruebas inequívocas de nuestras menguas, o diferencias que humillen nuestro amor propio. En fin, con un amigo de esta clase el amor a la virtud se confunde con el sentimiento que inspira la persona amada, se individualiza i anima, se arraiga i se hace eficaz. En segundo lugar, debemos buscar por amigo al que esté dotado de las prendas que mas nos faltan. La contradiccion habitual que de aquí resulte podrá ser incómoda i aun parecer importuna, pero producirá el saludable efecto de correjirnos mútuamente i de estrecharnos mas. La amistad es un sentimiento vivo, no se contenta con poco, i aspira sino a la totalidad del afecto, a una comunicacion por lo ménos franca, íntima i esclusiva. Esta intimidad es útil i a veces necesaria, pero llevada a un estremo no deja de tener sus inconvenientes i aun pudiera embarazar el logro del principal objeto. El amor al amigo virtuoso por santo i justo que sea, pudiera declinar en cierta especie de adoracion i obcecarnos hasta el punto de creer al buen amigo exento de las flaquezas comunes i en todos sus actos irreprensible. En este caso perdemos el señorio de nosotros mismos, nos despojamos de la razon propia i nos esponemos a confundir lo verdaderamente imitable con lo que en realidad no lo es. Pudieramos quizá, variando las circunstancias i desvanecida la ilusion, apartarnos del justo medio i tocar el linde opuesto rebajando en nuestra opinion junto con el mérito del amigo el lustre de sus ejemplos, i el valor de

sus consejos, pudiéramos volver atras. Este peligro aunque remoto pero que suelen correr las personas mas sensibles i aun las modestas i jenerosas, se evitará no haciendo de la amistad un monopolio injusto i cultivando otras relaciones de gran provecho. Si logramos establecernos en la sociedad de modo que la mayor parte de nuestros conocidos i deudos sean verdaderamente virtuosos, podremos variar las comparaciones i los ejemplos, i convertir cuanto nos rodea en instrumentos de cooperacion o en un ausilio real i efectivo.

§ CCCLXVIII.

COMO DEBEMOS COMPORTARNOS EN EL CASO DE UNA CENSURA MALIGNA.

El bien que se logra en el comercio con un verdadero amigo se depura con las lecciones amargas que nos dan nuestros enemigos. El interes que inspira la amistad puede cegar a los amigos sobre sus propios defectos e introducir cierta especie de condescendencia servil que inutilice sus relaciones. Los enemigos vienen a despertarnos de este létargo i hacernos variar el concepto que habiamos formado de nosotros mismos. Nuestros amor propio querrá persuadirnos que su crítica es parcial, pero puede asegurarse que por injusta que sea, siempre hai en nosotros algo que la ha provocado. Debemos pues mirar a nuestros enemigos no como los perturbadores de nuestro reposo o los seres que emponzoñan nuestra existencia, sino como otros tantos atalayas que nos obligan a estar alerta i celar i remirar nuestra conducta. Esto modo de considerar la enemistad mitigará tambien la amargura de esta relacion i nos dispondrá para una reconciliacion sincera i franca.

§ CCCLXIX.

ESTUDIO DE LOS CARACTERES QUE PRESENTA LA SOCIEDAD.

Dijimos en el párr. CCCLXVII que podemos estender con provecho las relaciones de amistad a mas de una persona. Este mismo fruto podemos lograr estendiendo todavia el campo de la observacion i rozándonos con todos los individuos de la sociedad. Aquí no hallamos grandes modelos que imitar i el resultado de nuestras comparaciones pudiera ser un concepto superior de nosotros mismos. Corremos no hai duda esto riesjo, pero será pasajero i no debemos malograr por él la ventaja de un saludable ejercicio ni la ocasion de aumentar i rectificar nuestros conocimientos variando las lecciones de la esperiencia. En las diversas i repetidas escenas del teatro social i en el continuo roce con toda clase de individuos, reconocemos

desde luego nuestro corto caudal i desmedidas pretensiones, la importancia de la circunspeccion i justos miramientos, la necesidad de observar i sacar partido de cuanto se ofrece a la vista; i esta disposicion nos pone en el camino de correjir los vicios de nuestra educacion i costumbres, la irregularidad de nuestras aficiones i gustos; en suma, cuantas menguas aparecen en nuestra persona i modales, i que por desgracia nos caracterizan. Pero no tratamos ahora de esta especie de instruccion que se adquiere en breve tiempo i que es como el noviciado de la sociedad, hablamos de lo que es eminentemente moral, fruto del estudio i la observacion, que debe reglar nuestros sentimientos i conducta i dirijirnos en todo el curso de la vida. Dijo un antiguo que para conocer el corazon humano bastaba observar lo que ocurre en una casa i aunque el dicho es cierto, tambien lo es que en el estrecho círculo de las relaciones domésticas contraen nuestras opiniones i gustos cierto carácter esclusivo e individual i aun cierto rigor de aplicacion que nos aleja de aquel justo medio que todo lo concilia i facilita i que no es otra cosa que la reunion de las condiciones precisas para satisfacer a todos sin agraviar a nadie, es decir, la práctica de la justicia i benevolencia, o lo que se llama caridad. Bien puede cultivarse esta virtud preciosa sin salir de la casa o familia, pero el hecho es que se ajusta i perfecciona en el trato social, donde a cada paso tenemos que practicarla i de mil maneras. En efecto, la sociedad es una reunion de personas de diversas ideas i sentimientos i que se mueven en todas direcciones. La ocasion de rozarse con ellas i de hacer el sacrificio de nuestras opiniones i gustos o de una parte de nosotros mismos, es ordinaria i continua. Por consiguiente, el que entre a ella con el deseo de mejorarse i adelantar habrá de mantenerse en este ejercicio que convertido en hábito le habilitará para el desempeño de sus inmediatas obligaciones i de las que la misma sociedad o el órden de la Providencia quieran imponerle. Este trabajo o estudio no es particular o meramente relativo al que lo practica, es de las máximas i principios jenerales aplicables a toda clase de personas i condiciones, en todos tiempos i circunstancias, abraza en buenos términos la ciencia de la vida. Para hacerlo con fruto es preciso no obstante valerse de algunas precauciones. En la ajitacion i complicacion de sucesos que presenta la sociedad, es difícil conservar la natural independencia o aquel señorio de sí mismo, que es tan necesario para resistir a la voz seductora del deleite i al torrente impetuoso de la opinion. Tan poderosa es la fuerza del ejemplo i tan débil nuestra voluntad para mantenerse en la buena senda i llevar adelante sus propósitos. Por este motivo al entrar en el teatro del mundo debemos proceder con

especial cautela, no perdiendo de vista los principios i cultivando los sentimientos de benevolencia i de caridad. La primera idea que nos formamos de la sociedad es quizá la de una reunion de hermanos: vemos a todos sus miembros ocupados en labores útiles, los vemos cambiar en paz los productos de su industria, i reunirse tambien para aumentar sus placeres. Pero esta primera impresion se desvanece luego que tratándolos mas de cerca advertimos bajo este aparato de benevolencia un gran fondo de egoismo, cuando vemos que las mismas precauciones que toma la sociedad para lograr la ventura comun, se convierten en instrumentos de los mayores crímenes: entónces pasamos de un estremo a otro i nos persuadimos que la sociedad es una reunion de malvados i la salvaguardia de los delitos. Uno i otro pensamiento es inexacto. Si en la sociedad hai crímenes, tambien hai virtudes; si en ella encontramos ejemplos que nos horrorizan, hallamos igualmente otros que nos alientan i llenan de admiracion. El que quiera pues estudiar con provecho la vida del mundo debe creer que va a entrar en una galeria donde hai diferentes cuadros, unos buenos i otros malos, i donde va a aplicar i rectificar los principios que ya tiene adquiridos. Si una persona de esta clase debe recordarlos continuamente para no dejarse deslumbrar por las apariencias, con mayor razon debe hacerlo el que se propone examinar las diversas fisonomías morales. Este hombre debe recojerse dentro de sí mismo, recordar sus máximas, compararlas con los datos de la esperiencia diaria i rectificarlas en cuanto sea posible. Este tránsito del torbellino de los negocios a la soledad de su alma, de la meditacion a la accion i de ésta a la meditacion, lo libertará de las ilusiones que padecen las personas entregadas a sí mismas, correjirá lo falso de sus principios, le familiarizará con los hombres i las cosas i le dará la serenidad necesaria, para no dejarse llevar de ningun sentimiento inmoderado, ni de la opinion ciega i caprichosa de los hombres dicipados, en una palabra, le dará el imperio de sí mismo.

§ CCCLXX.

SI EXISTE ALGUN MÓVIL REGULADOR DE LOS SENTIMIENTOS.—AMOR DE NOSOTROS MISMOS.

La práctica de estas máximas dará por fruto la harmonía de todos los sentimientos i la paz que acompaña a esta harmonía. ¿Pero entre estos sentimientos no hai alguno que por su naturaleza tienda a conservar ese equilibrio i que haga mas fácil la práctica de estas máximas? Los que tratan de resolver esta cuestion, se dividen en varias opiniones. Unos señalan el amor de sí mismo, otros la benevolencia, otros el amor a lo

verdadero o el deseo de conformarse con las verdades abstractas de la moral, i finalmente, otros señalan el amor de Dios. Por amor de sí mismo entienden esos moralistas el deseo constante de procurarse el bien i de evitar el mal, creyendo por tanto que si el hombre llega a concebir que la práctica de la virtud se halla enteramente ligada con su felicidad, no dejará de abrazarla i que por consiguiente el amor ilustrado de sí mismo es el móvil mas eficaz i la guia mas segura. De esta opinion fueron en la antigüedad Aristipo i Epicuro i entre nosotros Montaigne, Helvecio i Juan Clarke. No podemos negar que el móvil de que se habla es uno de los mas poderosos porque presenta a la virtud, no bajo el aparato triste del sacrificio sino con todos los atractivos del placer; tampoco negaremos que es uno de los medios mas fáciles de hacerla amable aun a las personas mas ignorantes i viciosas, pero el caso es que dándole el señorío que se pretende i presentando al placer como el único i principal objeto de nuestros deseos, nos esponemos a introducir en las relaciones morales cierta especie de cálculo que pudiera ser fatal. Un filósofo ilustrado conocerá ciertamente que el fruto de un acto heróico de virtud o del cumplimiento de una obligacion penosa, es la estimacion de los demas hombres, la tranquilidad de la conciencia i otros bienes apetecibles; pero un ignorante no. Este formará su cálculo i sacará por resultado que el abstenerse de este o el otro delito es la pérdida de un placer cierto por la esperanza remota de un bien imajinario. En el desempeño de las obligaciones que no son de rigurosa justicia, se verá esto mismo i con mayor claridad. Un pobre me pide una limosna, un desvalido solicita mi proteccion o me pide un consejo; aquí no divisaré mas que el horror que acompaña a la miseria, i si en todo he de buscar el placer, no vacilaré en cerrar mis oidos i volver la espalda. Convenimos en que solamente obran así las personas poco ilustradas o que no han sentido las dulzuras anexas a la práctica de la virtud, pero de esta clase de personas se compone la mayor parte de los hombres, i para ellos es la ciencia de la moral. El amor ilustrado de sí mismo no es pues el móvil regulador.

§ CCCLXXI.

SI ES LA BENEVOLENCIA.

Bajo mejores auspicios se presenta la benevolencia. En efecto, ¿a qué estravío podrá esponernos un sentimiento que por lo mismo que se dirije a un objeto mas jeneral i mas noble, refrena todo lo que hai de personal i odioso, i tiende a dirijir los demas sentimientos por la senda rigurosa de la justicia? ¿Podrá abandonar la virtud, i abalanzarse al crímen, el que

animado del amor a sus semejantes no se propone en sus acciones mas que servirles aun a espensas de sí mismo? Pareca que no; sin embargo, como no hai principio de que no pueda abusarse, si se le dâ un imperio absoluto i tiránico, podemos decir que la benevolencia entra tambien en este número. Un hombre que solo se propone el mayor bien de la humanidad, tiende a sacrificar los intereses particulares a los de la masa entera, i en esta tendencia es mui probable que comprometa los intereses de la justicia. Tan noble como el amor a la humanidad es el amor a la patria; i el feroz Romano que lo referia todo a este sentimiento, no tenia el menor escrúpulo en faltar a su palabra i aun en sacrificar pueblos enteros cuando lo creia conveniente al bien de la república. Si esta aberracion de los sentimientos pudo existir en la antigüedad, cuando las relaciones de los hombres estaban mas circunscriptas i comprimidas, no seria estraño ver en el dia alguna nacion que creyéndose destinada a rejenerar el mundo, quisiera hacerlo con el fuego i hierro en la mano. Siempre que se adopte por principio de conducta a una máxima abstracta e ideal, es mui probable que se introduzca un verdadero fanatismo. La objecion mas grave que puede hacerse a los que consideran a la benevolencia como el principio moderador de los demas sentimientos, es que cuando este afecto llega a ser predominante, nos esponemos a gobernarnos no por un principio constante, sino por la voluntad versátil i caprichosa de los demas hombres. El que ama a sus semejantes en un grado superior, i que en todo se propone complacerles, se halla dispuesto a evitar todo lo que puede exitar su odio o indiferencia, i por consiguiente a condescender con ellos aun en lo que reprueba su conciencia; i hé aquí un oríjen de mil estravíos. Se dirá: no hablamos de esa clase de benevolencia baja i servil, sino del sentimiento noble i jeneroso que anima al verdadero filántropo, al que no circunscribe su afecto al corto número de personas que le rodean, al que lo estiende a todos los individuos de la especie humana; pero aquí caemos en el inconveniente, o de reservar este móvil para los verdaderos sabios, que son los únicos que pueden servirse de él, o señalar otro que corrija los excesos de la benevolencia, i que sea el verdadero regulador.

§ CCCLXXII.

SI ES EL AMOR A LO VERDADERO.

El amor a lo verdadero o el deseo de conformarse con las verdades abstractas de la moral no es un verdadero sentimiento; pero algunos filósofos lo han señalado como el principio regulador, i es preciso examinar si esta opinion es cierta. Volaston la desenvuelve así: cada accion espresa una proposi-

cion, i la verdad o falsedad de esta constituye la justicia o injusticia de la accion. Es culpable el bandolero manchado con el asesinato, porque este atentado supone que el bandolero ha dicho: tengo derecho para disponer de la vida de este hombre. La mentira de esta declaracion constituye de tal modo el delito, que si la declaracion fuese verdadera, seria lejítima la accion, como sucede cuando derribamos a nuestro enemigo en el caso de una justa defensa. Kant dice, que no podemos elevarnos a la virtud mas que obedeciendo a la lei de la obligacion, i sin otro estímulo que el deseo de cumplir con esta lei. Las necesidades de la sociedad humana, las satisfacciones de que goza un hombre honrado, i los premios que Dios reserva a los justos, no son consideraciones harto puras i desinteresadas para gravar un virtuoso distintivo en nuestras determinaciones. Solo seremos verdaderamente morales desempeñando nuestras obligaciones por respeto a estas mismas obligaciones.

Estos dos sistemas i los que les son análogos, tienen el defecto de no ser populares, i ademas léjos de prescribirnos una justa i prudente moderacion, exaltan nuestra fantasía i nos convierten en jueces severos e inflexibles que a vista de la lei creen todos los casos iguales, i prescinden de las circunstancias que varian su aplicacion. En fin, sus autores parecen olvidarse de la flaqueza i miseria humana, pues para el arreglo de nuestra conducta i gobierno de nosotros mismos prefieren el ciego respeto a un ente ideal a los sentimientos nobles i jenerosos.

§ CCCLXXIII.

SI ES EL AMOR DE DIOS.

Otros señalan el amor a Dios por el sentimiento moderador i el único que puede conducirnos con seguridad a la felicidad i perfeccion. Los que combaten esta opinion alegan: 1.° que el predominio de este móvil puede conducir al olvido de nuestras principales obligaciones. Una persona que solo aspira a la union íntima con Dios, mirará con distancia i aun con desprecio todo lo que viene a suspender la exaltacion de sus pensamientos, a sacarle de sí mismo, i contraerle a las cosas materiales; de lo que resulta que todo su afan será la oracion i la contemplacion, mirando lo demas como accesorio o de mera supererogacion: 2.° que este predominio puede ocasionar efectos todavia mas perniciosos. El místico que solo trata de cumplir con la voluntad del cielo, no dudará en sacrificarle los sentimientos mas naturales, i cuanto pueda apreciar en este mundo. Esta disposicion es excelente, cuando nos proponemos agradar a Dios, como El lo quiere i lo mandó, es decir, cumpliendo sus mandamientos i practicando virtudes; pero sucede muchas veces que los hombres no lo conciben de este modo, i

que imajinan agradar a la Divinidad defendiendo una opinion especulativa, i persiguiendo a sus adversarios con todo el furor del fanatismo. La historia de la relijion de Mahoma i de todas las herejías lo manifiesta claramente.

§ CCCLXXIV.

ÚNICO MÓVIL REGULADOR.—EL AMOR DE DIOS JUNTO CON LOS MÓVILES ANTERIORES.

No puede negarse la solidez de esta i las demas reflecciones contra cada uno de los sentimientos a que se quiere dar el señorio del corazon; pero de ellas solo se deduce, que estos móviles son o pueden ser perjudiciales cuando escluyen a los demas, e imperan sin traba ni contrapeso alguno. No sucede lo mismo cuando se admite el concurso de todos ellos a la grande obra de nuestra perfeccion, i cuando se les hace obrar en su debido órden i jerarquia. El amor de nosotros mismos no puede producir por sí solo mas que el egoismo absoluto i los frios cálculos del interes; moderado por la benevolencia se convierte en un principio fecundo de acciones útiles i jenerosas. La benevolencia es perjudicial si no va regulada por las leyes de la eterna justicia, el respeto a las verdades abstractas de la moral o el amor a Dios. Este último sentimiento se altera de un modo estraño o deja de ser lo que es, si escluye a la benevolencia, o sino permite considerarla como el principal medio de agradar a la Divinidad. Pero si la benevolencia i el amor a Dios se templan mutuamente, el primero se convierte en el santo i sublime sentimiento de la caridad, i el segundo será el fundamento mas sólido de la virtud i el oríjen de la felicidad i la paz. El hombre que ame a Dios sobre todas las cosas, i que crea probar este amor, amando i siendo útil a sus semejantes, es la criatura mas exelente i mas feliz. Desempeñará sus obligaciones con una fidelidad escrupulosísima, sin reusar para ello toda clase de sacrificios. Los demas hombres podrán castigarle porque no cede a los caprichos de su voluntad o porque es mas perfecto que ellos, pero estas contradicciones no le harán vacilar un instante. Sin despreciar a sus hermanos i amándolos entonces mas que nunca, compadecerá su error, i llorará mas sobre ellos que sobre sus propias desgracias. Por último, en todas las penalidades de la vida hallará nueva materia para resignarse con la voluntad del cielo, para acrisolar su amor, i hallar en este sentimiento el lenitivo mas suave de sus males i los goces mas puros i sólidos.

NOTA DE LA CUARTA SECCION.

§ CCCXXVIII.

Algunos autores quieren considerar a las leyes morales como anteriores a la voluntad divina i dominando a esa misma voluntad. Su raciocinio es este: si las leyes morales no dependen mas que de la voluntad de Dios, este ser no es justo en sí mismo, no es un ser verdaderamente moral. Si esta refleccion envuelve el pensamiento de que hai ciertas leyes anteriores al mismo Dios, i que le trazan la marcha que debe seguir, supone que Dios no es eterno, pues si estas leyes no son causas sino conceptos, deben existir por necesidad en algun ser, i si son anteriores, el ser que las conciba debe ser anterior a Dios. Si la refleccion supone que estas leyes son coetáneas al mismo Dios i tan eternas como él, deben haber existido i existen siempre en El. Si son conceptos deben componer la ciencia de Dios, i como este ser ha de obrar conforme a su ciencia, debe obrar conforme a esas mismas leyes; de lo que resulta que la voluntad de Dios ha de revelar precisamente estas leyes, i que indagando cual es su voluntad se indaga la lei moral. En estos resultados se convendrá fácilmente i se dirá que puesto que Dios se conforma a esas leyes i las revela por los actos de su voluntad, esta voluntad no constituye la lei. La consecuencia no parece rigorosa: la palabra lei tomada como se quiera, envuelve idea de superioridad e inferioridad, de lejislador i súbdito, i en este sentido solo es aplicable al hombre. Si la voluntad de Dios ha criado al hombre i con arreglo a su misma sabiduria lo ha sujetado a la lei, la voluntad de Dios forma la relacion del lejislador i súbdito, del precepto impuesto a este súbdito i de las penas o premios que le hagan cumplir este precepto; en suma, la voluntad divina da existencia a la lei moral. Por otra parte ¿cómo concebir que Dios se sujeta a las leyes que no han existido por un acto de su voluntad? O la palabra lei no tiene sentido, o es acto de la voluntad, i no existiendo mas que Dios, ¿de qué voluntad dimanará? No se quiere decir por esto que Dios no sea moral, no. Dios gobernado por su misma sabiduria quiere i determina los preceptos, i determinados se sujeta en cierto modo a ellos i obra como un ser moral. Mas claro, Dios es

sapientísimo, el concepto que forma no varia, i como su voluntad es la realizacion del concepto, su voluntad tambien es invariable i se sujeta de algun modo al concepto. Pero estos actos, conceptos i voluntad son unos mismos en Dios como que es un ser libre de variaciones e inmutable; luego si el concepto da oríjen a la lei, lo da tambien la voluntad, i de todos modos la voluntad de Dios es el oríjen de la lei moral. La única diferencia que puede notarse entre ambos actos es la indicada en la distincion escolástica de *prioritas temporis* i *prioritas ordinis*, en cuya virtud el concepto de la lei moral no admite en Dios prioridad de tiempo respecto del acto de su voluntad, porque en Dios no hai agregacion ni mengua; todo ha sido i es uno i eterno, pero sí prioridad de órden, porque a nuestra manera de concebir primero es el concepto i despues la volicion. No tenemos dificultad en admitir esta distincion, pero ella no es argumento suficiente para señalar una diferencia tan notable entre nuestra opinion i la de los que al parecer la combaten i mucho menos para dar por hecho que la lei moral, no es una emanacion de la voluntad de Dios.

SECCION QUINTA.

TEORÍA DE LO SUBLIME I LO BELLO.

§ CCCLXXV.

MODIFICACIONES DEL ALMA DISTINTAS DE LAS SENSIBLES, INTELECTUALES I MORALES.

Hemos recorrido hasta aquí nuestras modificaciones sensibles, intelectuales i morales; pero el examen de estas no constituye el conocimiento cabal del hombre. Existen otras que si son mas delicadas, no son por eso menos reales; queremos hablar de los sentimientos de lo sublime, lo bello i lo nuevo. Estos son la parte mas espirituosa de nuestra naturaleza sensible; los que completan su desarrollo total, i que manifiestan mejor su dignidad i excelencia; son las flores que Dios ha derramado en la penosa carrera de la vida, para hacernos mas amables nuestros deberes e iniciarnos en el misterio de nuestro destino. Principiemos pues reconociendo su existencia, i los caracteres particulares que los distinguen.

§ CCCLXXVI.

TRES SENTIMIENTOS DISTINTOS.—LO NUEVO, LO BELLO I LO SUBLIME.

Todos esperimentan un placer particular al contemplar un objeto nuevo, i que no es de suyo desagradable. Una casa de estructura antigua, un árbol diferente de los conocidos, un pájaro, una fruta, una flor de que no se tenga la menor idea, pican nuestra curiosidad, nos conmueven agradablemente, i aun absorven por un momento nuestra atencion. Mayor es todavia el placer, si oímos un trozo de buena música, si contemplamos una perspectiva hermosa, si somos testigos de un rasgo de jenerosidad; por último, este placer es en gran manera delicioso i grave, si los objetos son verdaderamente grandes, como una alta montaña, una llanura espaciosa, el cielo en una noche serena. En estos casos hallamos los tres sentimientos de lo nuevo, bello i sublime. Todos son posteriores a las sensaciones que producen los objetos i a las ideas que formamos de dichos objetos; en todos ellos el placer es de una naturaleza

mas delicada que el que acompaña inmediatamente a las sensaciones; por ejemplo, la belleza de una fruta causa una emocion mas suave que su olor i sabor: la vista de un arroyo que se desliza murmurando, agrada mas blandamente que el sabor i frescura de sus aguas.

§ CCCLXXVII.

SUS DIFERENCIAS CARACTERÍSTICAS.

Entre lo nuevo i los otros dos sentimientos media esta diferencia; que lo bello i sublime son inspirados por ciertos i determinados objetos, i el sentimiento de lo nuevo no. Este nace mas de la relacion particular que tenemos con el objeto, es decir, del estado de ignorancia en que nos hallamos con respecto a él. Por esta razon un objeto particular puede producir en nosotros el sentimiento de la novedad, i no en otras personas; i aun el mismo objeto que despertó al principio nuestra curiosidad de un modo tan agradable, puede sernos despues indiferente. No sucede lo mismo con lo verdaderamente bello i sublime; la impresion que estos causan no dimana de alguna circunstancia estraña a ellos o a nosotros mismos, sino de sus calidades o atributos propios. Un campo vestido de flores, una mañana de estio serán siempre bellos, i lo serán para todos los hombres. Un torrente que cae de una altura considerable arrebatando cuanto se le opone al paso, las ruinas venerables de un edificio antiguo i que en otro tiempo perteneció a dueños poderosos, serán siempre sublimes.

§ CCCLXXVIII.

OBJETOS PARTICULARES EN QUE ENTRA LA NOVEDAD COMO UN PRINCIPIO DE PLACER.

La novedad hace un gran papel entre los principios estéticos i suele ser la condicion precisa de los mas puros i vivos gozes. A ella se debe la alegria que sentimos al despertar cuando la luz entrando de repente i derramándose por do quiera, nos saca del estado de sopor en que yacíamos, i nos recuerda que hemos vuelto al placer i a la vida. A ella debemos en parte la satisfaccion con que contemplamos las diversas escenas de la naturaleza, como el aspecto variable del cielo despues de la tempestad, el iris que anuncia la bonanza, las variadas perspectiva de una espesa selva, la interrumpida aparicion del astro de la noche. Si estuviéramos tan familiarizados con estos objetos como con los que adornan nuestra estancia, i si dichos objetos no tuvieran por otra parte un principio de belleza, se puede asegurar que no nos harian la menor impresion. Lo que en estos casos nos conmueve tan agradable-

mente es la sorpresa causada por la novedad. Esta pasa tambien a ser un principio de belleza en las obras del arte i de la literatura, i hasta en los caprichos irregulares del gusto. Un edificio construido segun las reglas del arte, un cuadro de pintura en que la mano del artista ha ayudado los esfuerzos del jenio, causan una impresion agradable; el uno por la regularidad i exacta distribucion de sus partes; el otro por el suceso que representa, la suave gradacion de los colores i la belleza de las figuras; i si analizamos bien estas fuentes de placer, veremos que en ellas tiene gran parte la novedad.

El interes que inspira la historia es debido al cuadro variado i nuevo que nos presenta de los sucesos humanos. Allí nos hallamos con instituciones, costumbres, caracteres i sucesos enteramente diversos de los que observamos en nuestra era. Todo esto mantiene la actividad de nuestra atencion, nos sorprende i agrada. Del mismo principio nace el gusto con que se leen las relaciones de los viajeros, los romances i cuentos fabulosos; del mismo dimana tambien el placer que causan los dichos agudos que se oyen en la conversacion, los que se leen en los autores de epígramas i las imájenes ridículas con que nos divierte la sátira. Por último, a la novedad deben la poesía i la oratoría gran parte de sus efectos maravillosos; las comparaciones, antítesis, apóstrofes, reticencias i aquellos jiros nuevos e inesperados que toma el orador, cuando se siente arrebatado por la pasion, no harian efecto alguno, si el oyente adivinara el pensamiento del que habla o estuviera familiarizado con la série de imájenes que le presenta.

§ CCCLXXIX.

CONTINUACION DEL ARTÍCULO ANTERIOR.

Los caprichos de la moda i el imperio que ejerce sobre nuestro gusto pueden esplicarse por el mismo principio. Hoi agrada tal adorno en el vestido o los muebles de nuestra habitacion, mañana advertimos otro distinto en los que nos trae el estranjero o nos presenta el artista, i el placer que sentimos con la sorpresa nos hace creer que los nuevos objetos tienen un mérito superior al de los primeros. De aqui nace el deseo de cambiar, i de mudanza en mudanza andamos imajinando lo mas bello sin fijarnos en cosa alguna. Lo que sucede en los vestidos i muebles se verifica en las obras del arte i la literatura. Al gusto griego sucedió el gótico, i a este ha sucedido el griego; hubo un tiempo en que reinó la sencillez i la naturalidad en las obras de injenio, despues prevaleció el gusto por lo maravilloso i lo raro; con el renacimiento de las letras i el estudio de los clásicos griegos i latinos volvió a reinar el gusto por lo sencillo, i últimamente vuelve a presentarse la litera-

tura romántica, o la que sigue en su vuelo todos los caprichos de la imajinacion solitaria.

CCCLXXX.

CONTINUACION.

El placer causado por las obras de imitacion se funda en otros principios que señalaremos despues, pero tambien es cierto que en él entra la novedad. Un espejo es para un salvaje un objeto maravilloso, porque este hombre nunca imajinó que su figura pudiera copiarse con tanta fidelidad. Por igual motivo se complace el aldeano en las obras de pintura o escultura, i el mismo tenemos nosotros para complacernos en ellas cuando nos sorprenden por la regularidad de las proporciones i la viveza de la espresion. El drama i pantomima pueden i deben considerarse como artes imitativas i en sus variadas escenas buscamos casi siempre el placer de la novedad. Ya es la espresion de caracteres orijinales, ya la representacion de un suceso estraordinario, ya el desenlace inesperado i felix de un acontecimiento enmarañado i difícil. Tan cierto es esto, que muchos autores de dramas no cuentan con otra clase de mérito; pudiéramos señalar entre otros a nuestro Calderon.

Seria largo enumerar todos los casos en que entra la novedad como un principio de placer; pero no podemos cerrar este artículo sin tocar dos circunstancias en que principalmente se manifiesta. La 1.ª es la risa que arranca una caida o cualquiera otro accidente lijero que ocurre inesperadamente a una persona: 2.ª el placer que esperimentan todos en los juegos de azar. En órden a lo primero, no faltará quien cite este ejemplo como una prueba de la malignidad del corazon humano; pero bien observado se verá, que lo que nos hace reir no es tanto el placer de sentir en aquella pequeña circunstancia nuestra superioridad respecto del caido, como la sorpresa que esperimentamos al verle de repente en una postura tan irregular, i sobre todo al advertir el contraste de su figura i su jesto con el de todos los espectadores. El placer del juego se funda por lo comun en el cebo de la ganancia; mas cuando aquel es moderado i se toma por un mero pasatiempo, nos divierte por la variedad de las combinaciones i su rápida sucesion.

§ CCCLXXXI.

ORÍJEN DEL PLACER ANEXO A LA NOVEDAD.

La causa de este aliciente particular de los objetos nuevos no puede ser otra que el alivio que proporcionan a la fatiga causada por la uniformidad de las impresiones. Un objeto por bello que sea, llegaria a producir un verdadero tormento si se

le hubiera de contemplar sin interrupcion. El hombre necesita por su misma naturaleza de la variedad de las impresiones; en ellas se desahogan sus sentidos i su espíritu; por ellas se mantiene en una actividad agradable i se ve libre de las amarguras de la vida. Sin duda que Dios lo dispuso así para que trabajásemos con ardor en nuestra mejora intelectual i moral. El que viviera satisfecho con una sola impresion, no tendria esperanzas ni temores, no proyectaria nada, pasaria la vida como un bruto condenado a no salir de un círculo determinado de operaciones. La sabiduria i bondad suprema variando nuestras necesidades i revistiendo a los objetos nuevos de un encanto particular, nos saca de este letargo, i nos convida a la felicidad por medio de una actividad saludable. Probará esta condicion nuestra flaqueza, pero ¡no conocemos otra via por donde pudiéramos trabajar en nuestro propio adelantamiento.

§ CCCLXXXII.

DIFERENCIA ENTRE EL SENTIMIENTO DE LO SUBLIME I DE LO BELLO.

Si lo nuevo se distingue de lo bello i sublime, estos dos últimos no se distinguen menos entre sí. Lo sublime es una emocion grave i deliciosa que saca al alma de su estado ordinario, i absorve toda su atencion; lo bello es de un temperamento mas blando, conmueve al alma, pero de un modo lisonjero i sin robarle todas sus fuerzas; la saca del estado de indiferencia en que se hallaba, pero le deja toda la serenidad necesaria para enseñorearse de la impresion que recibe i del objeto que la causa, para examinarlos detenidamente, compararlos con otros i apreciarlos en su justo valor. Por este principio llamamos sublime a la rapidez con que un relámpago cruza el horizonte o al movimiento de las olas de un mar tempestuoso, i hallamos bellos al vuelo de un pájaro, a los movimientos compasados del baile. Como todos los seres de la naturaleza estan ordenados en una escala progresiva, puede suceder i sucederá muchas veces que lo bello se acerque tanto a lo sublime, que no sea fácil distinguirlos. Bello es un arbolillo todavia tierno i luego que con el trascurso del tiempo haya ostentado su lozania i pase a representar muchas edades, será un objeto sublime. En estos casos la impresion primera es distinta de la segunda; aquella es mas calmada i esta mas enérjica i poderosa; la primera constituye lo bello, i la otra lo sublime.

§ CCCLXXXIII.

FUENTES DEL SUBLIME.—GRANDEZA DE LAS DIMENSIONES.

Infunden el sentimiento del sublime todos los objetos notables por la grandeza de sus dimensiones, como las altas mon-

tañas, las llanuras inmensas, la estension ilimitada del firmamento, la vasta espansion del océano. Es de advertir que la estension en lonjitud no hace tanta impresion como en altura o profundidad; por este principio es verdaderamente sublime una torre elevada, o la pendiente de una gran roca. En las obras del arte se deja ver tambien este principio del sublime; las pirámides de Ejipto son venerables por su antigüedad i tambien por la grandeza de sus dimensiones que contrastan con los pequeños objetos de la planicie; la cúpula de San Pedro en Roma, algunos puentes de Trajano son por la misma razon objetos sublimes. En la rapidez del movimiento advertimos igualmente uno de los fundamentos del sublime. El mar ajitado por la tempestad es mas grandioso que en tiempo sereno; el movimiento de las nubes cuando sopla el uracan, el de los rayos que se estrellan contra los picos de las montañas, i la rapidez con que los torrentes salen de madre inundando las campiñas i arrastrando rocas, árboles i animales es uno de los cuadros mas animados que ofrece la naturaleza i que puede concebir la imajinacion.

§ CCCLXXXIV.

OTRAS FUENTES DEL SUBLIME.

El sonido es otra de las fuentes del sublime, v. gr., el estallido de un trueno, el sonido de una campana grande, el de vastas cataratas de agua, el bramido de los vientos, el ruido espantoso de un mar embrabecido. Estos objetos i los ya indicados no nos afectan tanto de dia, como en medio de la noche. La oscuridad i el silencio son parte para que la imajinacion exajere su grandeza i nos los represente sublimes. Por esto nos conmueven tan fuertemente las descripciones que se nos hacen de la aparicion de seres misteriosos, del lugar que habitan las almas en pena, de sus tormentos, etc.

En vision temerosa sin ruido,
Cuando en noche profunda los mortales
Duermen, dando sus penas al olvido;
Sentí un pavor i movimientos tales
I temblor en mis huesos tan estraño,
Cual jamas hombre esperimenta iguales.
Sentia yo sin ilusion ni engaño
Por mi rostro pasar no sé que vuelo
De cosa sin figura ni tamaño.
Tal espanto i tan tímido recelo
Me ponia, que todo se erizaba
Híspido i bronco en mi cabeza el pelo.
I cuando apenas bien me recobraba
Del susto, vi ponérseme presente

Una imájen o sombra que me hablaba,
I con suave voz, i blandamente,
¿Cómo el hombre se atreve, me decia,
A presumirse justo e inocente?

Traduccion de Carvajal.

Kant en sus consideraciones sobre lo bello i sublime estracta la descripcion de un sueño que tuvo un habitante de la India llamado Carazan. Este avaro sin otra mira que la de atesorar no perdonaba ganancia alguna, durísimo con sus deudores i con los infelices desapiadado i cruel; pero en su mayor ceguera o en el lamentable i fatal olvido de lo que debia a Dios i a su prójimo, asistia con frecuencia al templo i no omitia jamas sus devociones. Despues de esta confesion hecha por el mismo avaro i que parece escapársele, continua así:

"Una noche en que repasaba mis cuentas a la luz de mi lámpara, i en que contaba los actos de misericordia que habia practicado, se apoderó de mi un pesado sueño. En esta situacion vi al ánjel de la muerte que descendia sobre mi con la impetuosidad de un torbellino, i vi que me tocó o hirió sin darme tiempo para conjurarle. Al instante me sentí desfallecer, viéndome ya a las puertas de la eternidad sin poder disminuir el número de mis crímenes, ni aumentar el de mis buenas obras; i en un momento me sentí trasportado a los pies del trono del que mora en el tercer cielo. La luz que flameaba delante de mi, me habló de esta manera: Carazan, abominadas han sido tus oraciones; has cerrado tu corazon a la piedad i guardado tus tesoros con una mano de hierro; no has vivido mas que para tí; se te va a separar por tanto de cuanto ves i existe i a sepultarte en una soledad eterna.... Una fuerza invisible se apoderó entonces de mí arrebatándome fuera del edificio de la creacion a la que ya no podia pertenecer. Mundos innumerables dejé detras de mi, i a medida que me acercaba a los últimos confines del universo, veia oscurecerse mas las sombras del inmenso vacio. Era este el imperio espantoso de la soledad i de un silencio profundo. Poco a poco perdí de vista a las últimas estrellas, i el postrer rayo de un dia moribundo se estinguió al fin en los abismos de la oscuridad. Las ánsias de una mortal desesperacion me comprimian i ahogaban, i con la mayor congoja pensaba entonces que cuando diez mil veces, diez mil años hubiesen corrido ya, tendria que contemplar aun el abismo inconmensurable de aquella oscuridad espantosa. En esta cruda agonia estendí los brazos buscando a tientas algun objeto real, i lo hice con tal fuerza que desperté. Desde entonces he apreciado mas a los hombres porque me parece que en este profundo caos habria pagado con todos los tesoros de Golconda el tener cerca de mi al último de esos miserables que habia arrojado de mis puertas."

§ CCCLXXXV.

CONTINUACION DEL ARTÍCULO ANTERIOR.—EJEMPLOS DE MAGNANIMIDAD I FORTALEZA.

Finalmente hai otra especie de sublimidad llamada moral i es la que excitan las grandes prendas morales, como el verdadero olvido de las injurias o lo que se llama magnanimidad, la fortaleza o confianza en Dios en medio de los reveses i aun de injustos i crueles tormentos, la humilde paciencia. Sublime ha parecido Arístides cuando desterrado por sus compatriotas se despide de ellos volviendo los ojos al templo i diciendo: *quieran los dioses que los Atenienses no se vean obligados a recordar los servicios de Arístides.* I sublime es realmente el emperador Mauricio cuando destronado por el traidor Focas i condenado por él a perder la vida en el patíbulo, presenciando antes la de su esposa i tiernos hijos, lleno de la santa confusion que inspira el temor de Dios, decia en el acto mismo de aquella trajedia: *justo sois, Señor, i recto es vuestro juicio.* Séneca eleva sobre todos los mortales a Caton por haber preferido las penalidades de una campaña desesperada, i por último, la muerte misma, al honroso tratamiento que le ofrecia el vencedor de Pompeyo i del Senado. No hai duda; atendido solamente el deseo de mantener las leyes de su Patria, no deja de presentarse recomendable; pero ¿qué diferencia entre ese orgullo estóico con que miraba a cuantos individuos no tenian el dictado de romanos, i esa soberbia que le hacia creer indigno de su nombre el someterse a los decretos de la Providencia; i la fidelidad a Dios i a las autoridades de los soldados cristianos en tiempo de los emperadores jentiles? ¿Qué diferencia entre esos borrones de una vida pública, i la mansedumbre i caridad con que pagaban los fieles de aquellos tiempos las crueldades inauditas de sus feroces perseguidores?

§ CCCLXXXVI.

CONTINUACION DE LA MISMA MATERIA.

Sublime han parecido los rasgos que manifiestan un gran valor o una gran confianza en las propias fuerzas, i por lo mismo se citan por via de muestra, el dicho de César al piloto que abandonaba el timon en medio de la tormenta, otros de los héroes de Homero, Virjilio i el Taso. Sorprenden en efecto porque no son comunes, pero bien examinados i sujetos a las reglas de una justa crítica no son mas que un ejemplo de arrogancia i temeridad. Sublimes son los rasgos humildes de S. Pablo i de los discípulos del Señor; sublime el valor de S. Ignacio i S. Francisco Javier, apóstol de las Indias; sublimes

los hechos i dichos de tantos soldados de Jesucristo que han surcado mares, atravesado desiertos i penetrado en rejiones bárbaras sin otro consuelo que la oracion, ni mas armas que la cruz.

Sublimes tambien han parecido la constancia de Calístenes encerrado en una jaula por Alejandro, la firmeza de Atilio Régulo, la serenidad filosófica de Sócrates; pero sublime es verdaderamente Job cuando perdida su gran fortuna i muertos en un dia todos sus hijos, se convierte a Dios con aquellas espresiones de una absoluta resignacion: *El Señor me lo dió, el Señor me lo quitó; se ha hecho en todo la voluntad del Señor, sea su santo nombre bendito.* Por último; son i serán sublimes cuantos rasgos se trazen por la fé en el que murió por todos los hombres i que dejó en su vida i sacrificio el cuño de la verdadera sublimidad i belleza.

§ CCCLXXXVII.

CONTINUACION.—SUPERIORIDAD DE INTELIJENCIA I DE PODER.

Últimamente llena el ánimo de ideas grandes todo lo que manifiesta una gran superioridad de intelijencia i de poder. En las magníficas obras del arte, como los templos elevados, los obeliscos, las pirámides, los puentes majestuosos admiramos a un tiempo, ya el talento superior del artista, ya el poder del hombre que ha llegado a imitar las obras mas respetables de la naturaleza. Esta misma admiracion nos causan las obras maestras de la poesía, algunos cálculos de las matemáticas, los vastos planes de los lejisladores i los profundos sistemas de los filósofos. Estas harmonías tan complicadas i que suponen una vasta capacidad de luces i talentos, nos presentan a los que las han concebido como unos seres privilejiados, a quienes la Providencia se reservó comunicar parte de sus secretos, i hacerlos sus colaboradores en la grande obra de la felicidad de la especie humana. Como la intelijencia va siempre acompañada del poder, i este casi siempre de la intelijencia, la idea sola de un gran poder puede causar una impresion sublime o que mucho se le asemeje. Por este principio aparecen sobre manera respetables la conmocion de una masa popular, el jefe de un ejército cuando colocado al frente ordena sus aptitudes i evoluciones. Pero el objeto que nos sujiere en sumo grado las ideas de intelijencia i de poder, i de consiguiente el mas sublime de todos los conocidos, es Dios. No hai poder entre los humanos que pueda compararse al que *estendió los cielos i puso los fundamentos de la tierra*, ni intelijencia alguna que no aparezca pequeña ante la que concibió el vasto i harmonioso cuadro de la creacion. Todas las facultades humanas se aniquilan al fijarse en el Supremo Hacedor de lo que existe, i por este

motivo casi todas las descripciones que de él se hacen son sublimes. En el salmo 17 se describe una aparicion del Omnipotente en estos términos:

En tal tribulacion invoqué luego
Al Señor, a mi Dios clamé rendido,
I desde el cielo santo oyó mi ruego
A do el triste jemido
Llegó ante Él i penetró su oido.
El orbe conmovido se estremece,
Los montes retemblaron
I sus hondos asientos flaquearon.
Al ver cual aparece
Contra mis enemigos
Su furor i su ira fulminante;
El humo centellante
I el fuego abrasador le precedia;
El cielo se veia
Hundirse i darle paso:
Cubre sus pies veloces parda nube;
Desciende, i luego sube
En el ardiente querubin i vuela,
Vuela del firmamento
Sobre las alas del lijero viento.
Párase, i establece
Entre densas tinieblas
Su grande pabellon majestuoso:
I en el recinto crece
Del aire tenebroso
Lluvia copiosa con oscuras nieblas.
Ya de sus radiantes
Ojos, las rutilantes
Nubes, veo salir i caer de ellas
Granizos i centellas.
Truena el Señor desde los altos cielos:
Suenan i rompen los etéreos velos
Las voces del Altísimo, i con ellas
Granizos i centellas.
Estas son las saetas que dispara,
I los pone en huida.
Multiplica sus rayos i prepara
Con ellos la caida
De la rebelde turba
I asi la desordena i la conturba.
Al verte, oh Dios, entónces tan severo,
Del miedo de tu ira
Temblar se vieron uno i otro polo;
I del oscuro centro donde jira,

Conocido a Tí sólo,
De las aguas el líquido minero,
La tenebrosa puerta
De par en par entónces se vió abierta.

Traduccion de Carvajal.

§ CCCLXXXVIII.

FUENTES DE LA BELLEZA.—UNIDAD I VARIEDAD DE LAS FIGURAS.

Pasemos ahora a indagar las diversas fuentes de la belleza i principiemos por la figura. Algunos creen que el principio de ésta es la variedad, otros que la unidad, i otros finalmente, que ambas calidades reunidas. Sin detenernos por ahora en el exámen prolijo de estas opiniones, podemos observar que entre la numerosa multitud de figuras bellas que presenta la naturaleza, unas sobresalen por su variedad, otras por su sencillez, i otras por la graciosa mezcla de ambas: Bella es la figura del sol, de la luna, del iris, i pocas hai mas regulares; bellas son la figura recta de una palma, de un pino, i bellas son tambien las de los árboles de un bosque, de las flores de un jardin en las que se advierte una variedad sobremanera agradable. Algunos objetos reunen ambas fuentes de belleza como el álamo i fresno, i entre las montañas las que forman conos regulares. En las obras del arte hallamos asimismo a estos principios de belleza, ya dominando esclusivamente, ya mezclados entre sí. Bellas son las calles rectas de un jardin donde la vista puede abrazar todos los objetos de una ojeada, i nos agradan igualmente las graciosas irregularidades en que la naturaleza se nos presenta a cada paso mas rica, nueva i lozana. En la arquitectura hai edificios que agradan por la sencillez majestuosa de sus arcos i bóvedas, la rectitud e igualdad de sus columnas, i en otros nos sorprenden los relieves graciosos, i demas bellezas menudas que forman un conjunto agradable. De lo que sacaremos por resultado, que no debe darse la supremacia a ninguna de estas cualidades hasta el estremo de condenar la otra como un defecto, sino que deben mirarse como una fuente de placer i procurar reunirlas en cuanto sea posible. En la variedad se cebará nuestra curiosidad i nos mantendremos en una actividad agradable, i en la unidad i sencillez reposará nuestra alma como en un punto de la fatiga anexa a la multitud de impresiones diversas i repetidas.

§ CCCLXXXIX.

UNIDAD I VARIEDAD EN EL MOVIMIENTO.

Si la variedad o regularidad de las líneas constituyen la

belleza de la figura, el mismo principio aparece en la del movimiento. Es bello el movimiento del agua que se desliza en un canal recto, o la curva descripta por la que sale de un caño en la muralla; i bello es tambien el movimiento de los juegos de agua de un jardin, i el tortuoso e irregular que sigue un pequeño arroyo. El movimiento constituye la belleza de una infinidad de objetos; por él nos agrada sobremanera la marcha uniforme de una línea de batalla, un pájaro que vuela, un buque que surca pacíficamente los mares, una máquina complicada, un caballo brioso i lucido. En el baile nos agrada la exacta correspondencia de la música con los movimientos i actitudes, i tambien nos agradan éstos por sí solos, porque en ellos advertimos una mezcla graciosa de la variedad i la unidad. En la accion de un orador nos agradan a un tiempo la fiel imitacion de la naturaleza en la espresion de los sentimientos, por medio de los movimientos i actitudes; e igualmente la variedad que observamos en estos últimos juntos con una regularidad notada. Con todo, podemos observar con el doctor Blair que el movimiento hácia arriba tiene otra belleza que el que sigue una direccion contraria; asi es mas agradable el movimiento del humo que el de otro grave al descender hácia abajo.

§ CCCXC.

VIVEZA I FINURA DE LOS COLORES.

En el color hallamos otro principio de belleza. El claro azul de los cielos, el verde de los prados, la albura de la nieve de los montes hermosean todos estos objetos. En los colores nos agradan mas los finos i delicados que los vivos i relumbrantes; el de las hojas de las flores o las plumas de los pájaros es mas bello que el de un metal al salir de la fragua. Si en alguna cosa nos agrada la variedad es en los colores, con tal que el contraste no sea mui vivo, i que haya entre ellos una gradacion fina, de modo que se pierdan unos en otros. Por esta razon nos agradan mas los cuadros trabajados por un pincel delicado que por otro tosco e inesperto, i por lo mismo nos complacemos ménos en una atmósfera despejada i de mediodia, que en un cielo sembrado de nubes matizadas de distintos colores e iluminadas por los últimos rayos del sol. Aunque es cierto que el placer ocasionado por los colores es instintivo, esto es, que no tiene causa conocida; sin embargo hai muchos casos en que la preferencia dada a este u otro color dimana de la asociacion particular de las ideas. Por ejemplo, gustamos particularmente del verde i del azul, porque el primero se halla enlazado con las escenas campestres, i el segundo con la serenidad del cielo.

§ CCCXCI.

HARMONIA.—CONVENIENCIA DE LOS MEDIOS CON EL FIN.

Tambien sentimos la belleza en la série de sonidos blandos i agradables, i este es el principio del placer que esperimentamos en varias composiciones de música, i en la harmonia del número oratorio. Finalmente, hai objetos bellos porque en ellos descubrimos un designio o la conveniencia de ciertos medios con un objeto determinado, v. gr., la belleza de una casa, de un piano, de un reloj. En estos casos la medida de la belleza será la intelijencia que la obra supone de parte del artista. Si todos los medios estan exactamente adecuados al objeto, la obra será enteramente bella, i la belleza será tanto mayor, cuanto mas complicada sea la obra, o de ejecucion mas difícil. De este modo no vacilaremos en asegurar que un buque perfectamente construido es una obra mas bella que un jardin o una casa, i que un cuadro de pintura es mas bello que otro, si en el primero es mas perfecta la imitacion de las formas, del colorido, de la espresion, etc. En los párrafos anteriores hemos establecido que las obras del arte que manifiestan un talento superior, llegan a veces a ser sublimes, por lo que no será supérfluo advertir, que las enumeradas entre las bellas son las que suponen el talento en un grado tal, que sino excitan la admiracion, causen por lo ménos una emocion lisonjera.

§ CCCXCII.

BELLEZA DEL ROSTRO HUMANO.

Si el color, la figura, i el movimiento son principios de belleza, todos ellos se encuentran reunidos en el rostro humano i hacen de él una forma de las mas complicadas i perfectas. No hai por cierto belleza natural que pueda compararse a la de cualquier individuo de nuestra especie que reuna la regularidad de las facciones a la delicadeza del color i la gracia de los movimientos. Pero lo que mas hermosea el rostro humano es la espresion misteriosa de las prendas del alma, v. gr., el talento, la amabilidad, la induljencia. Puede asegurarse que sentimos tal relacion entre la belleza i la espresion de estas calidades, que un rostro por perfecto que sea, sino dice nada al pensamiento i al alma, nos parece monótono e insípido; i por el contrario que la espresion de estas prendas en un semblante comun o defectuoso, lo reviste de un encanto particular que seduce i aun arrebata. Kant i otros autores se han empeñado en describir las diferentes espresiones de estas calidades, i en enumerar las que pertenecen a lo sublime i

bello. Sus observaciones mas o ménos delicadas i exactas se fundan no obstante en analojias remotas i no serán adoptadas jeneralmente, por cuyo motivo dejando a un lado esta cuestion, pasaremos a indicar las prendas morales en que con especialidad se descubre la belleza. Ya hemos hablado del talento i despues de éste las que mas agradan son la pureza i la dulzura. Las vírjenes de Rafael interesan por las muchas bellezas accesorias, pero lo que arrebata mas en ellas es la espresion de ciertas calidades que parecen escluirse en otra madre cualquiera, tales son la dulzura i una pureza virjinal. Esto mismo i con mas particularidad se nota en el cuadro de la anunciacion, de Mengs.

§ CCCXCIII.

BELLEZA DE LOS SENTIMIENTOS MORÁLES.

El amor filial, paternal i conyugal, en suma, casi todos los afectos que unen a los miembros de una familia, son en sí bellos, i comunican este carácter a los objetos que los espresan. Priamo a los piés de Aquiles nos parece sublime por su humillacion, pero cuando vemos en él al padre que implora de las manos del vencedor el cadáver de su hijo para darle sepultura, hallamos en lo sentido de su discurso una gran copia de belleza.

De tu padre te acuerda, ilustre Aquíles
Que en rugosa vejez ya de la vida
Al término se acerca, i tan anciano
Es como yo. ¿Quién sabe si a estas horas
Los reyes comarcanos poderosos
Le oprimen con sus armas sin que tenga
Quien le socorra i de la muerte libre?
Pero tu padre en fin oyendo ahora
Que tu vives espera cada dia
Verte llegar de Troya i se consuela:
I yo el mas desdichado de los hombres,
Habiéndome los dioses concedido
Tantos hijos valientes que de Troya
Eran los defensores, decir puedo
Que ninguno me queda. Cuando vino
La hueste de los griegos a esta playa
Cincuenta hijos tenia (diez i nueve
De Hécuba me nacieron i los otros
De diversas mujeres) i la vida
A casi todos el furioso Marte
Habiendo ya quitado, me quedaba
Uno solo que a Troya defendiese;
I tú, no ha mucho, le mataste, ai triste!

Miéntras él por su patria combatia,
De Héctor hablo, i él es quien me ha traido
A las naves aqueas. Que me entregues
Su cadáver te pido.
.... Respeta Aquíles
A los eternos Dioses, i te duele
De este infeliz anciano a la memoria
Recordando la imájen de tu padre.
Yo soi mas infeliz; pues obligado
A sellar con mis labios ya me veo
La mano del varon que dió la muerte
A tantos hijos mios; desventura
A que jamas llegaron las desgracias
De otro ningun mortal.

Iliad. lib. XXIV; *trad. de Hermosilla.*

En la despedida de Héctor i Andrómaca hallamos un cuadro completo i tan hermoso que no podemos dejar de insertarlo:

Así habló la celosa despensera
I Héctor que presuroso de su alcázar
Salió para volverse, por el mismo
Camino que viniera recorria
Las anchurosas calles. I la inmensa
Ciudad atravesando, ya llegaba
Junto a la puerta Isea que salida
Daba a la gran llanura; cuando triste
A encontrarle corrió su tierna esposa,
Andrómaca, nacida del valiente
Etion de Cilicia soberano
Que en Tebas capital de la selvosa
Hiplopacia habitó cuando vivia.
Hija de este gran rei i con riqueza
Mucha dotada, la feliz esposa
Era Andrómaca de Héctor, i a encontrarle
Entónces vino acompañada solo
De la nodriza que arrimado al seno
A Astianacte llevaba. Era este niño
De Héctor única prole, i parecia
Un lucero, i su padre le pusiera
El nombre de *Escamandrio;* pero todos
Los Teucros *Astianacte* le llamaban,
Porque Héctor era el baluarte firme
Que a Ilion defendia. Cuando el héroe
Al niño vió, se sonrió en silencio:
I Andrómaca acercándose aflijida
Lágrimas derramaba. I al esposo

Asiendó de la mano i por su nombre
Llamándole decia àcongojada:
"Infeliz tu valor ha de perderte,
Ni tienes compasion del tierno infante
Ni de esta desgraciada que mui pronto
En viudez quedará; porque los griegos
Cargando todos sobre tí, la vida
Fieros te quitarán. Mas me valiera
Descender a la tumba, que privada
De tí quedar; que si a morir llegases
Ya no habrá para mi ningun consuelo
Sino llanto i dolor. Ya no me quedan
Tierno padre, ni madre cariñosa.
Mató al primero el furibundo Aquiles,
Mas no le despojó de la armadura
Aun saqueando a Tebas; que a los Dioses
Temia hacerse odioso. I el cadáver
Con las armas quemando a sus cenizas
Una tumba erijió, i en torno de ella
Las ninfas que de Júpiter nacieron
Las Oréades álamos plantaron.
Mis siete hermanos en el mismo dia
Bajaron todos al averno oscuro;
Que a todos de la vida despiadado
Aquiles despojó mientras estaban
Guardando los rebaños numerosos
De bueyes i de ovejas. A mi madre
La que antes imperaba poderosa
En la rica Hipoplacia, prisionera
Aqui trajo tambien con sus tesoros,
I admitido el magnífico rescate
La dejó en libertad; pero llegada
Al palacio que fuera de su esposo
La hirió Diana con suave flecha.
Héctor tu solo ya de tierno padre,
I de madre me sirves i de hermanos,
I eres mi dulce esposo. Compadece
A esta infeliz, la torre no abandones;
I en orfandad no dejes a este niño,
I viuda a tu mujer. En la colina
De silvestres higueras coronada
Nuestra jente reune; que es el lado
Por donde fácilmente el enemigo
Penetrar puede en la ciudad, i el muro
Escalar de Ilion. Hasta tres veces
Por esa parte acometer tentaron
Los mas ardidos de la hueste aquea:

Los Ayaces i el rei Idomeneo,
Los dos Atridas, i el feroz Diomèdes;
O ya que un adivino este paraje
Les hubiese mostrado, o que secreto
Impulso los hubiese conducido."
  Respondió el héroe a su aflijida esposa:
"Nada de cuanto dices se me oculta;
Pero temo tambien lo que dirian
Contra mi los Troyanos i Troyanas
Si cual cobarde de la lid huyera.
Ni lo permite mi valor; que siempre
Intrépido he sabido presentarme
En la liza i al frente de los Teucros
Pelear animoso por la gloria
De mi padre i la mia. Bien conozco,
I el corazon i el alma lo presienten,
Que ha de llegar el dia en que asolada
Será la fuerte Ilion i en que perezcan
Priamo i su nacion tan poderosa.
Pero no tanto la comun ruina
Que a los demas Troyanos amenaza,
Ni de Hécuba la suerte i de mi padre
El rei Priamo siento i mis hermanos,
Que muchos i valientes por la diestra
De nuestros enemigos en el polvo
Derribados serán, como la tuya;
Qué alguno de los príncipes aqueos
Dejandote la vida, por esclava
A Argos te llevará, bañada en lloro.
Y allí de una estranjera desdeñosa
Obediente a la voz, a pesar tuyo
Y a la necesidad cediendo dura
La tela tejerás e irás por agua
A la fuente Meseida o Hiperea.
I cuando vayas los arjivos todos
Que te vean pasar triste i llorosa
El uno al otro se dirán alegres:
Esa es la viuda de Héctor, el famoso
Campeon, que de todos los Troyanos
Era el mas fuerte cuando en torno al muro
De Ilion con los griegos peleaban.
Asi alguno dirá i al escucharle
Nuevo dolor aflijirá tu pecho;
I mucho entonces sentirás la falta
De tu Héctor, el solo que podria
De esclavitud sacarte si viviese,
La tierra amontonada mi cadáver

Antes oculte que llevarte vea
Por esclava i escuche tus jemidos.
Asi decia i alargó la mano
Para tomar en brazos al infante;
Pero asustado el niño, sobre el pecho
De la nodriza se arrojó gritando:
Porque al ver la armadura refuljente,
I la crin de caballo que terrible
Sobre la alta cimera tremolaba
Se llenó de pavor. Su tierno padre
I su madre amorosa se reian,
I el héroe se quitó de la cabeza
El casco reluciente; i en el suelo
Poniéndole, en sus brazos al infante
Tomó i acarició. I el dulce beso
Imprimiendo en su cándida mejilla,
Esta plegaria al soberano Jove
Dirijió i a los otros inmortales.
"Padre Jove! i vosotras bienhadadas
Deidades del Olimpo! concededme
Que mi hijo llegue a ser tan esforzado
Como yo i a los Teucros aventaje
En fuerzas i valor, i que algun dia
Sobre Ilion impere poderoso:
I que al verle volver de las batallas,
Trayendo por despojo en sangre tinto
El arnés de un guerrero a quien la vida
El mismo haya quitado, diga alguno:
Este es mas valeroso que su padre
I Andrómaca se alegre al escucharlo."
Asi dijo i en manos de su esposa
Al niño puso; i la doliente madre,
Mezclando con sus lágrimas la risa,
Le recibió en el seno que fragancia
Despedia suave. Al ver su lloro
Enternecióse el héroe, i con la mano
La acarició i la dijo estas palabras:
"Consuelo de mi vida! no aflijido
Tu corazon esté; que hombre ninguno
Podrá lanzarme a la rejion del Orco,
Antes del dia que la dura Parca
Me tenga prefijado. I cuando llegue
Fuerza será morir; porque hasta ahora
Ningun hombre cobarde o valeroso,
El rigor evitó de su destino
Desde que entró en la vida. A nuestro alcázar
Vuelve ahora a entender en las labores

Del telar i la rueca i las cautivas
Cuiden de los domésticos afanes:
Que de Troya los fuertes campeones
A la defensa de la Patria ahora
Todos atenderán, i yo el primero."
Asi dijo: i en tanto que él alzaba
Del suelo el morrion, hácia el palacio
Se encaminó su esposa la cabeza
Volviendo a cada paso; i abundantes
Lágrimas derramaba. Llegó pronto:
I dentro reunidas numerosas
Esclavas encontrando, su venida
Excitó en todas llanto doloroso,
I Héctor en vida i en su propia casa
Era llorado; porque no creian
Que libre del furor de los Aquivos
I las manos volviese de la guerra.
Iliad. lib. VI*; traduc. de Hermosilla.*

En este bello trozo no pierde el poeta circunstancia alguna de cuantas contribuyen a manifestar la fidelidad i ternura de estos dos esposos; i hasta el espanto de Astianacte al ver a su padre con el casco guerrero da mayor variedad e interes a la escena. Pero esta misma Andrómaca no aparece ménos bella en Racine cuando muerto su esposo Héctor, esclava de Pirro, hijo de Aquiles, perseguida por las solicitaciones de este jóven que aspiraba a su mano, i preguntada un dia ¿a quién buscaba? responde asi:

Je passois jusq' aux lieux oû l' on garde mon fils.
Puisqu' une fois vous souffrez que je voie
Le seul bien qui me reste et d' Héctor et de Troye.
J' allois Scigncur pleurer un moment avec lui
Je ne l' ai point encore embrassé d' aujourd' hui.

Estos sentimientos hijos de la naturaleza i fuente de la verdadera felicidad tienen para todos los hombres un encanto particular, i su fiel espresion es bella. En otros poetas hallamos de esto ejemplos mui felices; pero tambien debemos confesar que el de Priamo, Andrómaca i cuantos pertenecen a esta clase, son mui inferiores a los que supieron escojer del antiguo i nuevo testamento i de las vidas de los santos, hombres de tan buen gusto como Miguel Anjel, Rafael i Murillo. Sirva de muestra la diferencia que notará cualquiera entre el llanto de Priamo i el de santa Mónica por la conversion de san Agustin i entre la modestia de Andrómaca i su triste viudez con la pureza anjélica de las Catalinas i la fidelidad respetable de santa Isabel.

§ CCCXCIV.

BELLEZA DEL AMOR A LA PATRIA I LA HUMANIDAD.

El amor a la Patria es un sentimiento vivo, enérjico i jeneroso i que por lo mismo se acerca mas al sublime que a lo bello. Pero, como hai tantos objetos que pueden despertarlo, presenta muchos rasgos que entran en la clase de las cosas bellas. De este número es la moderacion de Temístocles cuando por libertar a la Grecia no solo consintió en ceder el mando de la flota a Euribiades sino tambien que se espuso a la insolencia de este espartano, por hacerle reparar en la ventaja que reportarian los Griegos combatiendo en Salamina. En este número pueden contarse la jenerosidad de Camilo, la constancia de Fabio, i la magnanimidad de Escipion.

Lo que decimos del amor a la Patria se aplica igualmente al amor de la humanidad o la filantropía. Si este sentimiento nos estimula a practicar acciones que no exijen un gran esfuerzo, aparecerá bello; si el sacrificio es heróico, el sentimientó será sublime. El misionero que va a sepultarse en los desiertos de la América Septentrional i a esponerse a los tormentos mas horrorosos, aparece sublime, porque aquí el deseo de ser útil a sus semejantes, de mejorar su condicion en este mundo i abrirles las puertas del cielo, triunfa de cuanto puede retraer al corazon mas esforzado. I el misionero que se dirije a las costas de África con el mismo objeto, pero que lleva cuanto es necesario para pasar la vida con alguna comodidad, es solamente bello. De este mismo carácter participan los planes que los filósofos han inventado para mejorar la humanidad, i las tentativas de los que han querido esperimentarlos. Bellos son los servicios hechos a cualquiera porcion de nuestros semejantes, pero esta belleza adquiere mayor realce si el bienhechor no se propone en esto mira alguna particular, sino satisfacer el noble afecto que identifica los intereses propios con los de la humanidad entera. Por conclusion, es bella la espresion de estos sentimientos, i por eso no dudaremos en calificar de tal aquellas palabras del ilustre Fenelon que todo hombre debiera guardar en su corazon para mirar en ellas la suma i órden de sus obligaciones: *yo prefiero mi familia a mi persona, a mi familia la Patria, i a ésta el jénero humano.*

§ CCCXCV.

DIVISION DE LOS SENTIMIENTOS ESTÉTICOS EN INSTINTIVOS I DE REFLECCION.—A QUE CLASE PERTENECE LA NOVEDAD.

Algunos autores dividen estos sentimientos en *instintivos* i de *refleccion*, entendiendo por *instintivos* los que nacen en el

alma sin que les preceda algun pensamiento, i por de *reflección* los que despiertan la idea de que el objeto tiene esta o la otra calidad apreciable. Esta opinion merece un exámen particular. Principiando por la novedad, no hallamos en este sentimiento cosa alguna que nos le haga colocar entre los de reflección. El placer que produce un objeto nuevo no nace de la sensacion particular producida por este objeto, sino de la viveza de la misma sensacion, viveza que nos saca del estado habitual de indolencia que es de suyo tan penoso, i nos contrae a la nueva sensacion recibida. Esto nos hace considerar a la novedad no como un sentimiento particular i distinto de los otros, sino como una calidad que les es accesoria, i que influye mas o ménos notablemente en el placer que aquellos causan.

§ CCCXCVI.

SI EL SENTIMIENTO DE LO SUBLIME PUEDE SER INSTINTIVO I SI LO ES EL DE LA BELLEZA.

Por lo que toca al sublime, es mui difícil descubrir algun caso en que se presente como instintivo. Lo excitan ya la idea de una gran superioridad de talentos o de poder, ya la de un esfuerzo heróico, bien sea de fortaleza o valor. La sola circunstancia en que este sentimiento parece instintivo, es en la contemplacion de los grandes objetos de la naturaleza como las altas montañas, las llanuras interminables, etc., pero bien analizada esta impresion, se verá que en ella no hai mas que la viva i profunda admiracion causada por el gran poder que supo sacar de la nada unos objetos tan grandes. Si en estos casos prescindimos de la idea del Criador, si nos fijamos en la obra sin pensar en el artífice, estos objetos perderán la grandeza de que estan revestidos, no harán esa impresion misteriosa que nos encanta, nuestra alma quedará tranquila.

Lo mismo decimos con respecto a la belleza: hai objetos que nos agradan sin que a primera vista pueda divisarse la idea particular que despierta el sentimiento; tales son los que tienen colores brillantes, los de formas regulares, los que siguen un movimiento variado i suave, la série de sonidos blandos i harmónicos. Sin embargo, aun estos casos no son una verdadera escepcion. Si los colores brillantes i las figuras regulares nos agradan por la novedad, ya entónces no entra el sentimiento en la línea de los que vamos examinando. Si ademas de la novedad agradan por otro principio, será porque los colores nos recuerdan algunas personas que nos interesan, o lo que es mas cierto, porque nos presentan una viva imájen del poder del Criador que si es sublime en las cosas grandes, es tambien bello en las de una clase inferior. Las figuras regulares nos agradan porque presentan la idea de la unidad

del pensamiento o porque aparecen mas sencillas. El movimiento blando i suave nos presenta la idea de una série no interrumpida de acciones que se suceden sin el menor embarazo i por esta analojía se ha comparado la vida del justo al movimiento de un arroyo cuyas aguas siempre cristalinas i puras se deslizan por entre las piedras que se le oponen al paso. Por último, la harmonia nos agrada porque de todos modos es la espresion de nuestros sentimientos, i la consideramos como tal. Una série de sonidos que no imiten de algun modo la variedad de acentos de la voz humana estará desprovista de belleza, no agradará a nadie. Rejístrese en suma cualquiera de los objetos bellos, i se verá que todos nos sujieren alguna idea particular que es el oríjen de la delicada emocion que excitan.

§ CCCXCVII.

QUÉ IDEA PRODUCE EL SENTIMIENTO DE LO SUBLIME.

Infiérese de lo dicho que los sentimientos de lo bello i sublime son todos de refleccion, o como los demas sentimientos una modificacion particular de nuestra alma ocasionada por ciertas ideas particulares i distintas. La mayor parte de los autores que han descrito estos dos sentimientos, suponen que son de refleccion, e indagan cual es la idea principal que los produce. Por lo que toca al sublime, unos dicen que es la idea de lo terrible, otros que la de lo infinito, la del destino inmortal del hombre, i otros que la idea de un gran poder puesto en movimiento. Recorrámoslas sucesivamente.

No negamos que muchos objetos terribles son sublimes, v. g., el encuentro de dos grandes ejércitos, la revolucion de los elementos en la tempestad, la aparicion de seres sobrenaturales, etc.; pero tambien hai muchos que son terribles sin ser sublimes, v. gr., los tormentos de la gota, la amputacion de una pierna, etc., i otros verdaderamente sublimes i que no tienen nada de terrible, como el cielo tachonado de estrellas, una llanura interminable, un edificio grandioso i sólido. Lo que ha estraviado al autor de esta opinion es que los objetos mas sublimes inspiran cierta especie de terror que sobrecoje las fuerzas del alma; mas esto no basta para sacar una consecuencia absoluta. Si fuera sublime todo lo terrible, lo seria por la idea de un poder superior que nos amenaza, i en tal caso este sistema quedaria reducido al otro que esplica la impresion del sublime por la idea de un gran poder puesto en movimiento, i quedaria reducido con ventajas; pues por medio de esta idea se pueden esplicar plausiblemente los ejemplos que acabamos de presentar como escepciones i aun otros muchos mas.

§ CCCXCVIII.

SI ESTA IDEA ES LA DE UN GRAN PODER PUESTO EN MOVIMIENTO.

Efectivamente, el sublime que advertimos en un movimiento rápido o en un sonido grave se esplica por la idea de un gran poder, pues acostumbrados a considerar el sonido como el efecto del movimiento, creemos que a un gran sonido debe corresponder un gran movimiento i de consiguiente una fuerza poderosa. Si la oscuridad i el silencio realzan tanto la sublimidad de los objetos, es porque entre las sombras del misterio nos representa la imajinacion a algun ser dotado de fuerzas superiores a las humanas. En los ejemplos del sublime moral advertiremos igualmente que la superioridad de alma que nos admira, lleva consigo la idea de un poder estraordinario. En fin, en las obras del arte verdaderamente sublimes admiramos a un mismo tiempo la gran intelijencia que las concibió i el gran poder que las puso en ejecucion. De lo que parece inferirse por consecuencia que esta idea es la madre de la sublimidad. No obstante, no nos atrevemos a asegurarlo, pues hai otros objetos que infunden la admiracion por otros principios análogos pero distintos. Una alta montaña respetable por la antigüedad de su oríjen i cuya existencia se pierde en las nubes del inmenso porvenir, una estension ilimitada, unos números interminables derivan mejor su sublimidad de la idea del infinito. Cuando nuestra alma se halla poseida de esta idea, se siente sin estorbo que pueda impedir su accion, i da a su admiracion i al esfuerzo de sus facultades toda la latitud posible. Es verdad que la idea del infinito está íntimamente ligada con la de Dios, que es el poder de los poderes, i que de este modo pudiera reducirse la primera a la segunda; pero como esta relacion no es la que llama la atencion cuando sentimos la emocion sublime, como alli no divisamos mas que la carencia de límites, no creemos que esta deduccion sea una esplicacion satisfactoria. Las ruinas de un palacio habitado en otro tiempo por señores poderosos i hoi oscuro i solitario son un objeto sublime, i el orijen de esta emocion no es tanto la idea de un gran poder, como el contraste que forma la constancia e invariabilidad de la naturaleza con la instabilidad de las cosas humanas. Aqui no divisames un gran poder, sino un instante de duracion comparado con lo infinito de la eternidad.

§ CCCXCIX.

SI ES LA IDEA DEL INFINITO.

Otros autores prefieren esta idea del infinito, i creen que

solo hallamos sublime lo que no presenta término alguno a nuestra imajinacion, lo que absorve todas las fuerzas del alma. Este sistema es para nosotros lo que los dos anteriores, cierto bajo algunos aspectos, i falso si se le quiere hacer esclusivo. No hai duda, la idea del infinito es una de las principales que excitan el sublime; ella es la que domina en las de eternidad, espacio limitado, en la de los seres sobrenaturales i sobre todo en la de Dios que es la mas sublime de las conocidas, pero tambien se presentan objetos verdaderamente sublimes en los que si se divisa la idea del infinito, es mui remotamente i no como una de las que constituyen sus principales caracteres; por ejemplo, un acto heroico de valor, magnanimidad, etc. La idea que en estos casos resplandece mas es la de un poder mui superior al ordinario de los hombres, la de una prenda eminentemente recomendable, i no la del infinito, pues por grande que sea el concepto formado del mérito de la persona, nunca este concepto rayará en la esfera de lo infinito; de otro modo pareceria imposible i aun ridículo. Asi es que el sacrificio de los trescientos Espartanos en el estrecho de los Termópilas, la constancia imperturbable de Focion nos parecen sublimes, al paso que lo que refieren los libros de caballeria del valor de los antiguos paladines que de una cuchillada derribaban diez o doce hombres, no puede ménos de excitar la risa. En la escala de la sublimidad como lo veremos despues, hai diferentes grados; la idea del infinito podrá brillar en los últimos i causarnos por sí sola una emocion poderosa, mas no en los grados inferiores. Los objetos que en estos aparecen sublimes serán grandes, estraordinarios, pero no infinitos.

§ CD.

OPINION DE KANT.

"Kant ha hallado el oríjen del sublime en el concurso de la imajinacion i la razon ejercitándose alternativamente i con igual suceso sobre un objeto de grandeza ilimitada. La imajinacion se esfuerza en vano por abrazar su estension, i obligada a renunciar a la empresa con el sentimiento penoso de su impotencia, despierta en nosotros el de la nada de nuestras fuerzas, i llama en su auxilio a la facultad de concebir lo infinito. Esta facultad es la razon. Su accion no tarda en despertar la conciencia de nuestra dignidad moral. Entonces el ser intelectual lanzándose con enerjia contra el desaliento que está por apoderarse de él, pone en balanza lo noble de su naturaleza con los objetos que parecen insultar a su debilidad, i saliendo victorioso de esta comparacion se eleva con el sentimiento ds sus fuerzas misteriosas sobre las imájenes jigantescas cuyas dimensiones parecian aniquilarle."

Esta opinion es mui profunda, i envuelve un análisis finísimo de una de las operaciones mas nobles de la naturaleza humana. Sin embargo, en ella solo vemos descripto el sentimiento causado por los objetos grandiosos de la naturaleza i del arte, i por lo mismo no es aplicable a otros verdaderamente sublimes. Un gran ejemplo de fortaleza o valor no oprime la imajinacion, ni obliga a llamar en su ayuda a la facultad de concebir lo infinito, sino que por el contrario ensancha las fuerzas del alma, nos atrae con un poder irresistible, nos identifica con el ajente, i en cierto modo nos hace gozar de la admiracion que él mismo inspira. Por esta razon los actos heróicos de virtud son tan simpáticos, i tan propios para despertar en sumo grado la emulacion i un santo entusiasmo. Sin duda que el amigo del justo cuando le oye hablar con la firmeza de alma propia del sabio, no se siente anonadado ante la imájen de la virtud, sino deseoso de imitar su ejemplo. Esto mismo puede decirse de los esfuerzos heróicos de valor o filantropia, i en jeneral de todos los que revelan la dignidad i superioridad del hombre.

§ CDI.

LA IDEA MADRE DEL SUBLIME ES LA DE UNA GRAN SUPERIORIDAD O EXCELENCIA.

De este exámen deduciremos, que si hai alguna idea madre del sublime, no puede ser la de lo terrible, porque esta se resuelve en la de un gran poder; ni la idea de la dignidad de nuestro destino, pues esta se reduce a la del infinito; la cuestion rueda pues ahora sobre las dos últimas. Ambas sufren las objeciones que ya hemos espuesto, por cuyo motivo no podemos darles un predominio absoluto; pero alguna de las dos entra siempre en la formacion del sublime. ¿I no pudiera suceder que entre ellas hubiese alguna calidad de donde sacasen la virtud de producir los efectos maravillosos de que hablamos? Veámoslo: ¿Qué es lo infinito con respecto a nosotros? No es ni puede ser sino todo aquello cuya duracion, poder, o dimensiones, son superiores a lo que podemos imajinar, es decir, todo lo que con respecto a nosotros es sobremanera excelente. Esta gran superioridad o excelencia es la que nos humilla i anonada, i ella es tambien la que excita ese amor que es el otro elemento de la admiracion. Examinemos ahora la idea del gran poder i veremos que abraza la idea de excelencia, i que ella es el principio de la emocion sublime. Si en algo nos estimamos a nosotros mismos, i si por alguna cosa nos creemos superiores a los demas seres, es porque nos consideramos como potencias de un órden mas elevado. Si todos los seres tuviesen la accion variable i reglada del hombre,

nos creeríamos inferiores a muchos de ellos. La medida del poder es por lo comun la de nuestro aprecio o respeto; apreciamos mas a los metales preciosos que a las piedras brutas, porque la posesion de aquellos nos comunica el poder de proporcionarnos todas las comodidades de la sociedad; apreciamos mas a los animales que a los seres insensibles, porque el poder de éstos no es comparable con el de aquellos; en fin, entre los mismos animales se lleva siempre nuestra admiracion el que excede en poder a todos. De lo que resulta que la idea de poder implica la de excelencia, i que esta es la que constituye al poder mas o ménos digno de nuestra admiracion. Si se quiere pues reducir las ideas madres del sublime, es preciso adoptar la que hemos indicado; ella es la que mejor nos hace concebir el oríjen de la emocion causada por las acciones heróicas, las obras grandiosas del arte i la naturaleza, i ella nos conduce a la mas abundante en sentimientos sublimes, a la idea del ser que es excelente por sí mismo.

§ CDII.

OPINIONES SOBRE EL ORÍJEN DEL SENTIMIENTO DE LO BELLO.

Tambien hai diferentes opiniones sobre la idea madre del sentimiento de la belleza. Ya hemos dicho, que unos señalan a la unidad, otros a la variedad, i otros a ambas calidades reunidas. Estos tres sistemas se apoyan en particulares observaciones, pero tienen el gravísimo inconveniente de no poderse aplicar a las bellezas morales. En un edificio, un jardin, una flor, o una pieza de música podrá buscarse, ya la unidad, ya la variedad, pero no en una accion o sentimiento moral que a juicio de todos sea verdaderamente bello. ¿Quién llamará bello al dicho de Fenelon que ya hemos citado, porque en él se encuentra la unidad o la variedad? ¿Quién irá a buscar alguna de estas prendas en la accion de aquellos dos jóvenes hijos de una sacerdotisa griega, los que por falta de bueyes tomaron el carro de su madre, i la condujeron de este modo al templo?

§ CDIII.

OPINIONES DE KANT.

Kant esplica asi la formacion del sentimiento de lo bello.— Para que éste sea excitado por algun objeto, es preciso que su accion sobre la sensibilidad despierte la imajinacion, de manera que resulte una harmonía espontánea en el ejercicio de esta facultad con una regla del entendimiento, sin que éste pueda obligar a la imajinacion a conformarse a la regla, como sucede siempre que la imajinacion concurre a la formacion de un concepto. El hallazgo de esta harmonía que nos ofrece la

imájen de una harmonía primitiva entre estos dos poderes, es segun Kant, el oríjen del placer que nos hace esperimentar lo bello, i se halla ligada al sentimiento de un grado mas elevado de la vida, pues todo ejercicio fácil i concorde de nuestras facultades aumenta la confianza que tenemos en la estabilidad de nuestra organizacion.

Este modo de considerar lo bello es tambien profundo; sentimos, no hai duda, un gran placer en el ejercicio concorde de la imajinacion i el entendimiento, i en nuestros juicios sobre la belleza recurrimos ordinariamente a una regla que nos guie i asegure que el objeto de nuestra contemplacion posee realmente la calidad que nos hechiza. Mas, este sistema que en suma se reduce a afirmar que ningun objeto es bello, sino sujiere alguna de las ideas que producen la emocion de la belleza, no indica nada acerca de estas ideas; no señala las que tienen esa virtud de afectar al ánimo de un modo agradable. Si se quiére llevar la cosa mas adelante i asegurar que la idea de la harmonia de las dos facultades es la que produce el sentimiento, diremos que cuando esto sea una verdad, solo puede aplicarse al sentimiento que tienen las personas de un gusto formado, o las que por su propia esperiencia han reconocido ya cuales son las ideas madres de lo bello, pero de ninguna manera a las que principian a hacer estas observaciones. Estas no pueden haber formado a priori las reglas para juzgar del mérito de los objetos, sino a posteriori o por sentimiento. El sistema de Kant sufre ademas esta objecion. El ejercicio concorde de las dos facultades no puede considerarse como una cosa peculiar del sentimiento de la belleza. Es verdad que el sublime nos roba toda la accion intelectual, pero tambien lo es, que en todos o casi todos los casos, el ejercicio del entendimiento precede a la impresion sublime. Siempre asalta al alma alguna de las ideas que hemos considerado como un principio de este sentimiento, i esta idea es la que lo excita. De este modo la contemplacion de la harmonia complicada del universo nos hace considerar a esta obra como el mas grande de cuantos objetos pueden imajinarse, i a su autor como el ser mas sabio i poderoso de todos. Luego en la impresion sublime puede haber esta harmonia entre la impresion recibida i la idea que se considera como la madre de la sublimidad; puede haber harmonia en el ejercicio de la imajinacion i el entendimiento o lo que se cree el oríjen de la belleza.

§ CDIV.

CUAL ES LA VERDADERA IDEA FUNDAMENTAL DE LA BELLEZA.

Pero notemos que asi la variedad como la unidad son una

excelencia del objeto o una prenda que lo hace estimable, i que en el mismo caso se hallan el talento, el poder i todos los sentimientos benévolos; de donde sacaremos por consecuencia que lo que constituye bello a un objeto cualquiera es alguna excelencia particular que lo distingue de entre los demas de su especie, pero tal que nunca llegue a causar una impresion poderosa. Se objetará que este modo de esplicar los principios estéticos es mui fácil, que solo se ha cortado i no satisfecho la dificultad, i que ya que se intenta resolver la cuestion sobre las ideas madres de dichos sentimientos, era preciso haber manifestado algunas mas particulares i determinadas, i no las vagas i abstractas de mayor o menor excelencia. Respondemos primeramente: que es imposible hallar esta idea particular i determinada, porque o la buscamos fuera del círculo de las asignadas donde ciertamente no la hallaremos, o preferimos alguna de éstas i nos esponemos a alterar los hechos dando a un principio mas estension de la que realmente le pertenece. En segundo lugar, es cierto que la idea de excelencia es abstracta i aun vaga si se quiere, pero ella es la única que puede producir las emociones de que vamos hablando. Miramos con desprecio al hombre vicioso, al de cortos alcances i a todos los seres que reconocemos inferiores. Este desprecio no puede dimanar de otro principio; luego por la inversa, si contemplamos un objeto con admiracion o interes, será porque en él reconocemos alguna calidad que nos lo representa superior a nosotros. En estos casos el hombre se toma como término de comparacion; las cosas que le son inferiores no tienen para él un gran valor; las que le exceden sí, i son bellas o sublimes segun su mayor o menor superioridad o excelencia.

§ CDV.

ESPLICACION DE LOS CARACTERES PARTICULARES DE LO BELLO I SUBLIME.

Este modo de considerar lo sublime i lo bello nos allanará el camino para esplicar algunos de los caracteres que los distinguen. Al sublime acompaña siempre la admiracion en un grado superior, i a lo bello el amor. En lo sublime la admiracion es deliciosa, en la belleza el amor es lisonjero; en lo sublime perdemos absolutamente el sentimiento de nuestra propia individualidad, nos identificamos con el mismo objeto; en lo bello si sentimos de algun modo este trasporte nunca llega hasta perder el sentimiento de nuestro yo; despues de este primer movimiento de nuestro corazon, deseamos por el contrario atraer el objeto i aun asociarlo a nosotros mismos.

Todos estos misterios se esplican fácilmente si nos atenemos a nuestro sistema. Una grande excelencia es lo mismo que una gran bondad, i como esta prenda es la madre del amor, no será estraño que nuestra alma a la vista de la gran bondad del objeto sublime, sienta igualmente un sumo amor. El carácter de este sentimiento es provocar la separacion de las diferencias o la fusion de dos todos en uno, i de aquí resulta ese trasporte, ese olvido de sí mismo que se siente en la admiracion. Si la bondad o excelencia del objeto sublime es en gran manera superior, el trasporte o aniquilamiento de nuestra individualidad es tambien absoluto: el alma entónces saliendo de los confines de sí misma vaga en una rejion desconocida i se pierde en el infinito. Las ideas de infinito i eternidad tienen una conexion mui íntima, i por lo mismo es mui probable que en este rapto, i en el discurso de estas mismas ideas se fije el alma en sí misma i en su inmortal destino, i que entónces llena del sentimiento de su propia dignidad, se compare de algun modo con el objeto sublime, i que el resultado de esta comparacion la llene de un noble i delicioso orgullo. Asi pues en la impresion sublime se hallan los sentimientos de lo infinito, de la abnegacion de nosotros mismos i de nuestra propia dignidad, sin que las ideas correspondientes lo exciten en todos los casos. Se ha dicho que en la admiracion hai un sumo amor, i de aqui no se deduzca que este es el único elemento que la constituye; fuera de este sentimiento hai tambien una especie de pasmo anexo a la novedad de la impresion. Cuando yo admiro, amo; pero tambien me sorprendo. Si nos familiarizamos con los objetos sublimes, la emocion que causan puede perder una gran parte de su valor, i aun destruirse enteramente.

§ CDVI.

CONTINUACION DE LO ANTERIOR.—ESPLICACION DE LO BELLO.

La excelencia del objeto bello es inferior a la del sublime; de consiguiente el amor que nos inspire debe ser tambien inferior, no debe llegar hasta aquel abandono que nos anonada en el seno mismo de la impresion. El alma siempre con el sentimiento de su propio yo deseará aproximarse al espíritu del objeto que le afecta o hacer de él una parte de sí misma. Este es el principio de la emulacion; el alma deseosa de poseer la belleza que le hechiza i no pudiendo identificarla consigo, porque nota su propia individualidad i la del objeto estraño, trata de adquirirlas por otros caminos, i hace esfuerzos proporcionados al grado de su emulacion. En el sublime no sentimos este aguijon de nuestra alma porque la impresion nos roba nuestra propia personalidad, nos confunde enteramente

con el objeto. Si llega a sentirse algunas veces, es despues de pasada la primera impresion, i cuando el alma puesta en una situacion mas tranquila divisa algunos límites en el objeto sublime, o menos desproporcion entre sus propias fuerzas i las del objeto; en fin, cuando concibe que su produccion no se halla fuera de sus alcances. En un ejército animado de sentimientos nobles i patrióticos se ven ejemplos sublimes de valor, i al mismo tiempo se enciende en todos una noble emulacion. Por el contrario, los objetos sublimes en que relucen una sabiduria i poder superiores a las fuerzas humanas, no dan lugar a estos esfuerzos nobles, nuestra alma se sobrecoje bajo el poder infinito, se abisma en la inmensidad i pierde por momentos el sentimiento de su existencia.

§ CDVII.

PARTE OBJETIVA I SUBJETIVA DE AMBOS SENTIMIENTOS.

Los sentimientos de lo bello i sublime provocan el ejercicio de la facultad de juzgar. A la vista de un campo hermoso, de un cielo sin nubes, junto con el sentimiento grato de la belleza, hai un fallo de nuestro entendimiento por el que pronuncia que estos objetos son bellos. Esto es una consecuencia del hábito que hemos contraido de referir a causas distintas del yo las afecciones que segun el testimonio de nuestra conciencia no emanan de nosotros mismos. El sentimiento de lo bello nace del concurso de tres acciones: 1.ª del objeto sobre el alma i por la que recibimos ciertas sensaciones particulares: 2.ª del entendimiento por la que forma las ideas de estas calidades, i entre ellas la de excelencia: 3.ª de la accion de esta idea sobre la misma alma que es la que produce el sentimiento estético. Sobre esta última modificacion recae una nueva accion del entendimiento i por ella se reconoce asi este mismo sentimiento, como tambien que la causa remota de su produccion es este o el otro objeto particular. De consiguiente la composicion de estos dos fenómenos esplicada por nuestra antigua distincion de parte objetiva i subjetiva dá por resultado: 1.° que lo objetivo del sentimiento de lo sublime i lo bello son las impresiones particulares que hacen formar i recordar la idea de excelencia, i tambien la accion de esta misma idea sobre el alma; i lo subjetivo es la accion del entendimiento al formar estas ideas: 2.° que lo objetivo en el fallo del entendimiento por el que califica al objeto de bello o sublime, es el mismo sentimiento i la novedad o sorpresa que esperimenta el alma al recibirlo, novedad que da lugar al conocimiento de que la impresion ha dimanado de una causa estraña, i lo subjetivo es la accion de las facultades intelectuales, por la que se reconoce que el objeto es

bello o sublime, i que ha sido producido por una causa distinta del *yo*.

§ CDVIII.

QUÉ SE ENTIENDE POR GUSTO, I SI ESTA FACULTAD ES ARBITRARIA EN SUS OPERACIONES.

La capacidad de recibir estas impresiones de lo bello i sublime, i la facultad de discernirlas, se llama gusto, i se le ha denominado así, por la particular analojía que se ha creido descubrir entre ella i el sentido empleado en distinguir sabores.

Ejercítase como lo hemos dicho, sobre una parte objetiva o un objeto real de la naturaleza; por consiguiente no puede ser arbitrario en sus fallos, i es falso el principio *sobre gustos no hai disputa*. La tenuidad característica de estos sentimientos i la delicadeza de las operaciones mentales que sobre ellos se ejercen, es lo que nos espone a engañarnos, i lo que ha dado lugar a los gustos contradictorios. Mas si nos atenemos a la observacion constante de todos los pueblos, veremos que aunque haya tanta variedad i aun oposicion de gustos en algunas materias, hai otras en que todos estan de acuerdo. En todas partes será hermosa la aparicion del sol por el oriente, una noche de estio iluminada por los pálidos reflejos de la luna, una pradera esmaltada de flores, un mar claro i sereno; en todas partes aparecerá sublime una noche tempestuosa, un cometa que con su cola flameante mide una parte del indefinido espacio; por último, siempre moverá la fantasia e interesará sobremanera cuanto nos represente los sentimientos nobles del corazon humano. Las ideas de lo bello i sublime i las de lo moralmente bueno tienen un parentezco estrechísimo, o son análogas e inseparables i asi como las muchas aberraciones de la especie humana nada prueban contra la absoluta jeneralidad de las nociones morales, asi tambien los estravios del gusto nada prueban contra la existencia real de lo bello i sublime. Por otra parte, lo que se observa principalmente entre los gustos de los hombres no es oposicion sino variedad. Unos gustan mas de los colores vivos i relumbrantes, otros de los finos i delicados; unos de las figuras i adornos sencillos, i otros de los que ostentan una gran riqueza i variedad; en un tiempo reinó el gusto griego, despues sucedió el gótico, i últimamente ha prevalecido el griego. Estas diverjencias nacen de la índole particular de cada uno, de las asociaciones particulares de las ideas i de otras causas, pero en ellas no se advierte oposicion. Solo manifiestan que el campo de la belleza es riquísimo, i que la Providencia en sus benéficos fines ha tratado de hacer amable la vida, haciendo inagotable el venero de los placeres mas puros e inocentes.

§ CDIX.

SI EXISTE UN BELLO IDEAL INDEPENDIENTE DE LA ESPERIENCIA.

La parte objetiva del sentimiento de lo bello i sublime o la propiedad que reconocemos en algunos objetos de producir estas afecciones, servirá para resolver la famosa cuestion que se ha ájitado sobre la existencia del bello ideal. La opinion de Platon de que todos los seres reales son copias de un tipo primitivo i perfecto coetáneo al mismo Dios, o depositado en el pensamiento divino, i que el mismo Dios comunica al hombre para que le sirva de modelo en sus operaciones intelectuales i morales, es lo que ha dado lugar a la creencia en esta belleza primitiva de la que todas las demas son imitaciones mas o menos imperfectas. Los discípulos de Platon sostuvieron la existencia de este ideal en la esfera intelectual i moral, i algunos aficionados a las bellas artes han querido trasportarlo a la rejion de lo bello i sublime, llegando hasta señalar sus caracteres distintivos. Esta opinion está sujeta a las mismas objeciones que la doctrina de Platon sobre las ideas. Si este bello ideal es un modelo que Dios ha gravado en el entendimiento del hombre, ¿por qué no lo reconocen todos los individuos de la especie humana? ¿Por qué no lo ha señalado con caracteres claros i palpables? ¿Por qué si realmente existe, recurrimos siempre en nuestros juicios sobre la belleza a las reglas deducidas de la observacion de los objetos reales? No hai duda, el bello ideal considerado como lo consideran los aficionados a las ideas platónicas es una quimera, i tiende manifiestamente a alterar las ideas de la verdadera belleza. Uno puede creer que el modelo que él se ha formado es el verdadero, otro lo negará, i no faltará un tercero que desprecie el de los dos primeros, i presente el suyo como el jenuino i lejítimo. Los resultados de esta doctrina deberán ser la pesquisa de una ilusion i las ideas mas arbitrarias i falsas. Si existe el bello ideal no se le debe traer de una rejion aérea; sino buscarlo en la esfera de las cosas positivas, es decir, en el exámen de las obras bellas o sublimes que pertenecen a una misma clase o jénero. De su comparacion se podrán deducirse los elementos que entran en la composicion de la verdadera belleza i su combinacion formará el modelo. Confírmase esta doctrina con la observacion de que en ninguna de las obras reconocidas por bellas o sublimes se halla un elemento solo que no entre en el órden de las cosas reales. El Apolo de Belvedere, la trasfiguracion de Rafael no tienen formas ni espresiones que no sean humanas; puede ser que la combinacion no se encuentre realizada, pero los principales lineamientos sí, i esto basta para que no se les

considere como la copia de un modelo que nadie ha conocido ni existe.

§ CDX.

COMO SE PERFECCIONA EL GUSTO.

El gusto se ejercita en esta parte objetiva, i sus progresos son proporcionales a la delicadeza de los sentimientos, i la exactitud de las reglas deducidas de la observacion. Lo primero es mui claro: hai ciertas bellezas accesibles a todos los hombres, porque el sentimiento que producen es bastante enérjico; i hai otras que por su tenuidad no son perceptibles a los ojos vulgares. El que no es aficionado a la pintura o escultura podrá admirar i no mas las obras de Rafael o Miguel Anjel, i solo un pintor que ha perfeccionado su gusto podrá concebir i esplicar su belleza. La perfeccion de la sensibilidad dimana de la finura de nuestros órganos, i de la mayor o menor perfeccion de nuestras facultades intelectuales. En órden a lo segundo, cualquiera advertirá que el fenómeno del sentimiento está íntimamente ligado con la atencion, que no puede darse el uno sin el otro, i que por consiguiente cuanto mas fina es la atencion, mayores aptitudes hai para notar las diferencias mas lijeras. Por esta razon puede suceder que perciba bellezas delicadas un hombre que no se haya ejercitado en esto, pero que por otra parte haya cultivado sus facultades intelectuales. Mas si ha tomado por materia de ejercicio la indagacion de la belleza, su gusto se irá perfeccionando por grados hasta poder juzgar de las obras mas complicadas i difíciles. En efecto, el que principia a ejercitarse en la pintura no será capaz de discernir mas que las bellezas mas palpables, las que hablan al alma en un lenguaje elocuente i vivo, luego va notando en estas mismas bellezas otras mas lijeras, i familiarizado con todas lleva el análisis mas adelante hasta llegar a los últimos elementos. Lo que pasa en la pintura sucede igualmente en la escultura, la música i en cualquiera de las artes liberales. Estos actos repetidos hacen perder a las impresiones la enerjia que les da la novedad i que embaraza el libre ejercicio de la atencion, permiten a esta circunscribir cada vez mas su objeto, ejercitarse en una escala progresivamente menor, i notar por último diferencias cada vez mas finas e imperceptibles.

§ CDXI.

DOS PROCEDIMIENTOS DEL GUSTO.

Es imposible que el entendimiento se ejercite en la observacion de la belleza, i que no descubra los principios jenerales del

placer que causa, o que no forme las reglas que le han de servir de guia en sus operaciones ulteriores. Estos principios existen, i el entendimiento que no puede abarcar un gran número de objetos individuales, tiene una tendencia a clasificarlos i reducirlos a una espresion mas sencilla. Cuando el gusto toca este grado de perfeccion, puede ejercitarse con mas libertad i acierto. Por medio del principio jeneral retiene en la memoria todas las ideas que pertenecen a esta clase de conocimientos i sus verdaderas relaciones, i puede hacer un análisis mas juicioso i rápido. Estas reglas pueden ser mas o ménos ciertas segun las haya formado el entendimiento, bien a priori o a posteriori, bien las haya deducido de un corto número de observaciones imperfectas, o del número suficiente i con las condiciones que exije la buena lójica. Pero el hecho es, que si están bien formadas, son la mejor guia del gusto, i que los progresos de éste cuando se gobierna por ellas, son rápidos i seguros. Un artista si ha perfeccionado su sensibilidad, conocerá por sentimiento que tal obra es bella o defectuosa, pero no sabrá decir por qué, i corre gran riesgo de engañarse. El que ya ha formado sus principios se ha familiarizado con los efectos i las causas, tiene en sus manos una regla que jamas le permitirá estraviarse i con la que puede proceder al exámen de bellezas nuevas i complicadas.

§ CDXII.

CARACTERES DEL BUEN GUSTO.—CORRECCION I DELICADEZA.

Cuando el buen gusto juzga por sentimiento, se dice que es delicado, i cuando lo hace por reglas deducidas de la observacion se llama correcto. La correccion i la delicadeza son por lo comun inseparables, porque no se puede dar una profunda delicadeza sin haber hecho algunas observaciones i deducido algunas reglas jenerales; i por la inversa no se puede suponer correccion sin delicadeza, pues la formacion de las reglas jenerales es el resultado de las observaciones repetidas que afinan la sensibilidad. Sin embargo, estos dos caractéres se notan bastantemente en los aficionados a las bellas artes; el que juzga por delicadeza procede como por instinto i se fia mas en la primera impresion; quien tiene un gusto correcto es mas moderado en sus fallos, recurre siempre a sus reglas, i no juzga hasta haberlas comparado con el objeto. La delicadeza supone un mayor fondo de sensibilidad natural; la correccion una sensibilidad adquirida por el ejercicio; la primera es mas favorable a las producciones del jenio, la segunda al exámen de estas mismas producciones o al ejercicio de la crítica.

§ CDXIII.

REGLAS DEL BUEN GUSTO I MODO DE FORMARLAS.

La formacion de estas reglas jenerales es una operacion lójica i sujeta a ciertas leyes, pero como los sentimientos del gusto son tan ténues i delicados, es fácil equivocarse en su análisis i observacion; por cuyo motivo debemos proceder con la mayor desconfianza i no cansarnos de repetir nuestras observaciones, variarlas i sujetarlas a la revision de personas intelijentes. Esta última parte es de la mayor importancia; en cosas delicadas, como se dice, mas ven cuatro ojos que dos, especialmente si los que consultamos son espertos i agudos. Estas personas intelijentes no han de ser solo las contemporáneas o de nuestro propio pais; podemos i aun debemos contar entre ellas a los que ya no existen i que han dejado consignadas sus observaciones por escrito o en las obras del arte. Todavia mas: si queremos tener una plena seguridad de la exactitud de las reglas que forman nuestro criterio, debemos si es posible, consultar a los hombres que han vivido en siglos de ilustracion en distintas épocas i paises, porque si en alguna cosa puede deslizarse con facilidad el error es en materia de gusto, como que estos errores son mas inocentes o no tienen una trascendencia inmediata en la felicidad de los hombres. Cuando muchas personas de esta clase convienen en un punto, debemos tenerlo por regla fundada en la naturaleza i sujetarnos a ella si queremos juzgar con acierto. Así el voto concorde de Homero, Sofocles, Eurípides i Aristóteles entre los griegos; de Virjilio, Séneca i Horacio entre los latinos; de Milton, el Taso, Voltaire, Racine, Moliere, Corneille, Addison i Boileau entre los modernos, acerca de la unidad de accion que debe observarse en las composiciones épica i dramática, forma una regla jeneral que no cede a las quejas de los que se figuran que esta necesidad es una traba que corta el vuelo de la imajinacion o arruina sus creaciones. Nos hemos fijado en hombres ilustrados, porque estos son los que han hecho mayor número de observaciones, los que las han hecho con mas circunspeccion e imparcialidad, i de consiguiente los que han conocido mejor las leyes de nuestra naturaleza.

§ CDXIV.

CORRUPCION DEL BUEN GUSTO I SUS CAUSAS.

Si el gusto en virtud de lo dicho puede llegar al estado de perfeccion, puede tambien corromperse. Las causas de su estravio son las mismas de los errores, porque toda operacion del gusto implica un juicio verdadero o falso. De todas ellas

hemos hablado en la lójica; aqui solo indicaremos la principal i es la asociacion de las bellezas con los defectos en las obras de mérito. Efectivamente, ninguna obra de injenio llega a ser tan perfecta que no tenga algunos lunares; la Iliada de Homero i la Eneida de Virjilio, las dos producciones que mas honran al injenio humano, los han tenido i mui notables como lo han conocido los críticos. Pero sucede que la impresion de las bellezas es tan viva i trascendental, que no se divisan las pequeñas manchas que las afean. La fama que se ocupa mas en las primeras que en las segundas, aumenta todavia este primer lustre, no pregona mas que bellezas, i excitando la obra una curiosidad jeneral i cayendo en manos menos hábiles para la crítica, pasan estos defectos a la sombra de las bellezas i entran a participar con estas de la admiracion universal. De este modo las bellezas de Ovidio, Séneca, Lucano i aun Quintiliano corrompieron el gusto de los latinos, e introdujeron la aficion al boato del estilo, a los períodos altisonantes i a las declamaciones hinchadas de los retóricos. Del mismo modo corrompieron el gusto en España, los defectos que junto con porcion de bellezas se encuentran en las obras de Lope de Vega, Calderon, Góngora i otros. Estos defectos se propagan tambien por la aficion que tenemos a todo lo nuevo. Los escritores medianos hallan agotado el campo de la belleza, se ven sin recursos para ser orijinales i bellos, i en este embarazo se abren un nuevo sendero, en que por lo regular se pierden, i comienzan a acreditar lo que a los ojos del buen gusto es realmente vituperable. La opinion pública que ya se halla preparada a recibir esta semilla, i el aliciente poderoso de la novedad jeneralizan al cabo el desórden, i de este modo se completa la corrupcion. Estas revoluciones no se verifican en un corto número de años, abrazan talvez el espacio de algunos siglos, pero ello es que en su desarrollo siguen mas o menos los períodos que acabamos de indicar.

§ CDXV.

SI EL GUSTO ESTÁ DESTINADO A RECORRER UNA MISMA ÓRBITA DE CORRUPCION I PERFECCION.

Las alternativas que ha sufrido el gusto en todos los pueblos civilizados ha hecho creer a algunos que está destinado a recorrer una misma órbita, i que por una lei de la naturaleza ha de nacer, perfeccionarse i corromperse para volver a nacer i pasar por los mismos estados de perfeccion i corrupcion. Este modo de pensar acerca de la operacion mas pura del entendimiento humano, es demasiado triste para que lo adoptemos sin otro fundamento que una ojeada superficial sobre la historia i un respeto ciego por la autoridad de algunos críticos. El gus-

to como que es un ejercicio particular del entendimiento, ha de correr los mismos azares que éste; de consiguiente si está destinado a recorrer una misma série de progresos i de estravios, en el mismo caso se hallarán los verdaderos conocimientos; i considerada así la cuestion no es difícil sostener la negativa. Los infinitos medios que tenemos en el dia, para mantener i propagar los conocimientos adquiridos, el gran número de naciones civilizadas que se cambian sus productos mercantiles e intelectuales, la copia abundante que en todas partes hai de libros en que están consignados los descubrimientos humanos, nos hacen creer que si es imposible que los progresos de nuestro entendimiento sean infinitos, no lo es que se conserve el fruto de los hechos hasta aqui i de los que en adelante se vayan haciendo. Ya no tendremos que criar la aritmética, la jeometría, la física, la política i la ciencia del entendimiento, porque sus bases están afianzadas en monumentos indestructibles. Las jeneraciones se van trasmitiendo con respeto el depósito sagrado de sus esperiencias, i cada una procura aumentarlo i propagarlo. De lo que resulta que los fallos del buen gusto o las reglas que lo constituyen, no pueden destruirse enteramente. Estas reglas no existen solo en los libros de crítica i literatura; se hallan consignadas de un modo mas respetable en las obras cuyo mérito está sancionado por la admiracion de infinitos individuos, i ellas serán siempre la pauta que nos dirija en nuestros juicios sobre la belleza. Podrá suceder que el gusto se corrompa por circunstancias estraordinarias en una nacion determinada, pero nunca este mal será un contajio que abraze a todo el mundo civilizado. Siempre habrá alguna parte del globo donde tenga acojida la sana crítica i de donde partan los rayos luminosos que curen la dolencia mental que padezcan otros pueblos. Es verdad que segun el testimonio de la historia ha sufrido el gusto diversas revoluciones, i que despues de haber llegado a la perfeccion en la Grecia en el siglo de Perícles i en Roma en tiempo de Augusto, volvió a perderse enteramente i no vino a renacer hasta pasados muchos siglos; pero la misma historia manifiesta que en aquellos tiempos no habia los mismos recursos que ahora para mantener i adelantar los conocimientos, i sobre todo indica otras causas estrañas que influyeron en estas revoluciones. Si el imperio romano mejor constituido hubiese desplegado la fuerza precisa para ahogar las guerras civiles i contener a los bárbaros, no hubiera dado el entendimiento humano el paso retrógrado que lo sepultó en la noche de la ignorancia, el siglo diez i nueve nos habria precedido ya; perteneceríamos talvez a la época brillante que se prepara a nuestros nietos, De todos modos no creemos que las luces se pierdan ni por consiguiente las que se tienen sobre el buen gusto i la verdadera crítica.

§ CDXVI.

QUE ES JÉNIO I SI ES INSEPARABLE DEL BUEN GUSTO.

Junto con el buen gusto se encuentra lo que se llama jénio o la facultad de criar bellezas enteramente nuevas. La diferencia entre ambas operaciones consiste en que la primera se ejercita en la crítica, i la segunda en la invencion. No se puede dar jenio sin buen gusto, ni éste sin jenio; el que está dotado de la primera de estas prendas, tiene la facultad de reunir los elementos de lo bello, i de formar combinaciones igualmente bellas, i esta facilidad no puede existir sin el conocimiento de lo verdaderamente bello u defectuoso, o de las reglas que son la pauta de la crítica. De la misma manera el buen gusto supone el conocimiento de lo que puede agradar o desagradar a todos, i sin éste no se podrá acertar en la produccion de la belleza. No obstante, como el hábito cria entre nosotros una segunda naturaleza, puede suceder que los aficionados al exámen de las bellezas i defectos en las obras de injenio se vean atados para la produccion de otras iguales, sea porque se sientan arredrados a la vista de las dificultades i crean la empresa superior a sus fuerzas, sea tambien porque la facultad de combinar se perfecciona con el hábito. La misma causa produce efectos análogos en los que se dedican a la composicion, estos no sienten mayor placer en las observaciones escrupulosas de la crítica, no desean mas que criar; esta es su única accion i en esta es donde despliegan sus talentos. La esperiencia confirma esta verdad, pues ella nos presenta críticos superiores que no han criado belleza alguna, i escritores de un mérito distinguido que han incurrido en los defectos mas groseros. En suma, la buena crítica i el jenio suponen gran talento i un gran fondo de sensibilidad, pero segun lo hemos indicado, estas disposiciones son adquiridas en el primer caso i naturales en el segundo.

§ CDXVII.

REGLAS A QUE DEBE SUJETARSE EL JÉNIO I SI ESTAS SON ARBITRARIAS.

Las reglas que debe seguir el jénio en sus combinaciones deben ser la de una rigurosa crítica, quiero decir, que no las debe tener a la vista para encadenarse en ellas, sino para no desviarse del buen sendero e incurrir en lo defectuoso. De este modo se concilian las exijencias del buen gusto con la nativa libertad del jenio. Algunos creen que estas reglas son trabas insoportables i que los escritores que las toman por guia no pueden producir cosa alguna grande o que pueda agradar a todos. Esta queja supone dos cosas: 1.ª que las re-

glas de la crítica son arbitrarias: 2.ª que estrechan el campo en que pueda ejércitarse el jenio. Lo primero es falso; las reglas de la crítica no son consecuencias de algun príncipio especulativo, sino deducciones inmediatas de la observacion, i bajo de este supuesto no pueden ser arbitrarias. Por ejemplo, la regla que requiere la unidad en toda clase de composiciones, no ha sido una invencion de los críticos, sino deducida del placer que esperimentamos al observar una série ordenada de sucesos i del disgusto que causa su confusion. La arbitrariedad de que se habla podrá ser capítulo de acusacion contra los malos críticos, pero no contra los que toman por guia a la naturaleza. Lo segundo solo puede ser imputado por los escritores de escaso talento, o que no lo tienen en el grado preciso para descubrir i pintar la belleza. Los mas hábiles o mejor dotados no se han quejado nunca de la sana crítica, i aun han desmentido estas quejas con sus mismas obras en las que sin saltar la valla trazada por el buen gusto, han producido bellezas orijinales. Los que consideran a la crítica como la enemiga del jénio, no ven que por el contrario es un auxiliar suyo o el que lo hace mas respetable. Sin la luz de su justa i saludable censura todos aspirarian a la reputacion de poetas, oradores i artistas; al lado de lo bello veríamos talvez lo monstruoso; en la rejion del buen gusto todo seria anarquia. Nó; la crítica es el tribunal del verdadero mérito, i solo pueden quejarse de ella los que quisieran robar al jenio la gloria que de derecho le pertenece.

§ CDXVIII.

CAUSA FINAL DE LOS PLACERES DEL GUSTO.

Los placeres del gusto son tan variados como los objetos de la naturaleza i aunque no es dificil reducir a principios jenerales las observaciones que nos revelan el modo i circunstancias de su produccion, nunca podemos reconocer su causa eficiente. Podemos saber que la harmonia causa la emocion de la belleza i la idea de un gran poder la del sublime, pero no sabemos por que. Sucede en esta materia lo que en cualquiera otra ciencia o facultad; que en llegando a los hechos primitivos, tenemos que confesar nuestra ignorancia i humillarnos ante la divina sabiduria que si da a conocer las causas por sus efectos, no las manifiesta cuales son en sí mismas ni como ella las realizó. Mas respetando tan justos límites podemos consolarnos con el conocimiento del bien que dichos goces estan destinados a producir o con el de su causa final. Los placeres del gusto debilitan nuestras malas inclinaciones, reaniman los buenos sentimientos i nos tornan benévolos i sociables. Ningun hombre corrompido ha podido respirar por algun

tiempo el aroma suave de la belleza sin sentir una grande aversion a los apetitos groseros i desarreglados i una inclinacion irresistibles a las satisfacciones puras de la virtud. La naturaleza al ostentar su gala i lozanía habla mas al corazon que a los sentidos i siempre en un lenguaje vivo, pintoresco i luminoso. Solamente los hijos del error obcecados de la soberbia i que se precian de asimilarse a los brutos son los que afectan no oirlo o no saber como interpretarlo. Por otra parte, estos placeres siembran de flores el camino de la vida, alijeran el peso de nuestras obligaciones i nos alientan para desempeñarlas con otro gusto i valor. Argumento bien claro de la benignidad del Hacedor Supremo que no omitió medio alguno de cuantos pueden contribuir a mejorar nuestra condicion, ilustrando nuestro entendimiento, purificando nuestra voluntad i haciéndonos mas felices.

SECCION SESTA.

RELACIONES DE LO VERDADERO, LO BUENO I LO BELLO.

§ CDXIX.

NECESIDAD DE ESTUDIAR ESTAS RELACIONES.

Despues de haber considerado al hombre como ser intelijente, moral, i aficionado a las bellas artes, será conveniente echar una ojeada jeneral a estos diferentes estados, i examinar sus relaciones respectivas. En todos ellos le hemos visto recibiendo diferentes modificaciones, ejerciendo sobre ellas su accion, transmándolas en fenómenos distintos, i produciendo otros enteramente nuevos, es decir, le hemos visto elaborando conocimientos i produciendo actos morales. Para conocer la dependencia recíproca de estos diferentes estados, debemos indagar las relaciones mútuas de las diversas modificaciones, las de las facultades que las elaboran i las de sus productos o resultados. Hecho este trabajo podemos tener la seguridad de haber estudiado el problema cuya solucion es el objeto de la filosofía i aun creer que hemos adelantado algo en el conocimiento de nosotros mismos. Principiemos por las modificaciones o sentimientos.

§ CDXX.

PRIMERA RELACION.—PRODUCCION DE DICHAS MODIFICACIONES EN EL ÓRDEN INDICADO.

La primera relacion que se nota entre ellas es la de su produccion, a saber, que primero son las sensaciones i los sentimientos de nuestras facultades intelectuales, despues los sentimientos morales, i últimamente, los de lo bello i sublime. Este órden es constante; no puede concebirse la belleza o sublimidad sin tener idea de las prendas morales, ni éstas sin conocer antes los objetos que las poseen, sin haber ejercido nuestras facultades intelectuales i haber recibido multitud de sensaciones. Por estas últimas principia el hombre a contar su existencia; el acto de entrar a la vida no es mas que sensacion, i el primer de-

sarrollo de su intelijencia es la distincion entre el yo i las sensaciones, i entre estas sensaciones mismas. Como la condicion de estas es ser agradables o penosas, luego principia a ejercitarse la voluntad, i el hombre es entónces un ser sintiente, intelijente i volente. Sus conocimientos se multiplican, advierte que existen otros seres dotados de las mismas prendas que él, que pueden obrar sobre él con una voluntad libre, i nacen sus disposiciones con respecto a ellos o los sentimientos morales. De la idea de estos sentimientos resulta la del carácter de las personas que los manifiestan i de los objetos que los renuevan o recuerdan, nacen en fin las ideas madres de lo bello i sublime. Es pues imposible considerar a todas estas clases de modificaciones en absoluta independencia; su produccion está sujeta al órden que acabamos de indicar.

§ CDXXI.

SEGUNDA.—LA DE CONSTITUIR EL ELEMENTO VARIABLE EN QUE APARECE LA UNIDAD INTELIJENTE I VOLENTE.

La segunda relacion comun es la de ser los elementos variables i múltiplos en que aparece la unidad intelijente, las diversas formas del yo, el elemento finito i determinado que se combina con el indeterminado i absoluto. En efecto, sin la variedad de modificaciones que provocan la accion del yo, éste dejaria de obrar o no obraria, porque la idea de accion es correlativa de alguna cosa que sea su término u objeto; por consiguiente, sin la variedad de las modificaciones el yo no se concebiria, pues solo se concibe como poder o causa, i estos dos atributos son inseparables de la accion. Sin esta variedad tampoco se concebiria la permanencia del yo en la variedad de sus actos, no se advertiria la unidad ni la pluralidad; no se distinguirian estas mismas modificaciones, no se reconocerian las causas que las producen; en suma, sin esta variedad no se verificaria la reproduccion de la unidad o su reaparicion en la pluralidad que es lo que constituye el pensamiento, la revelacion de la existencia.

§ CDXXII.

TERCERA.—PROVOCAR LA ACCION DE LA VOLUNTAD.

Todos estos sentimientos tienen tambien la propiedad de poner en accion nuestra voluntad; las sensaciones agradables o dolorosas provocan las determinaciones que son el oríjen de los actos esternos; los sentimientos morales producen las que tienen por objeto inmediato a nuestros semejantes; i los sentimientos de lo bello i de lo sublime despertando los senti-

mientos morales, son el oríjen de las acciones que éstos producen. Estas modificaciones que son la condicion precisa de la conciencia del ser intelijente, lo son tambien de la del ser volente. Asi como no podemos concebir a la intelijencia obrando sin objeto determinado, tampoco podemos concebir a la voluntad sin la existencia de alguna cosa en que desplegue su actividad. El fenómeno que se verifica en la produccion del pensamiento por la combinacion de las modificaciones i la accion del ser intelijente, se verifica tambien en la produccion de los actos morales por la especie de combinacion entre el ser volente i las diversas modificaciones que le estimulan a obrar.

§ CDXXIII.

INFLUJO RECÍPROCO DE TODAS ELLAS.—INFLUJO DE LAS SENSACIONES I MODIFICACIONES INTELECTUALES, E INFLUJO DE ÉSTAS EN LOS SENTIMIENTOS MORALES I ESTÉTICOS.

Estas diversas modificaciones influyen asimismo unas sobre otras. La viveza de las sensaciones i la viveza consiguiente de los actos intelectuales hacen mas enérjicos los sentimientos morales. Por ejemplo, la viveza con que asalta a mi imajinacion la idea de que una persona ha querido ofenderme o hacerme un beneficio, determina el grado de mi resentimiento o gratitud. Asi puede suceder que una misma accion de parte de dos personas que no se hallen con respecto a mí en iguales circunstancias, produzca efectos diversos, i que en un caso excite un sentimiento enérjico, i en otro uno mui débil i pasajero. El grado de enerjia de las sensaciones i de los actos intelectuales sucesivos tienen igualmente una buena parte en la enerjia de los sentimientos bellos o sublimes. Una persona que jamas haya visto o imajinado una elevacion inmensa, quedará absorta i llena de asombro al contemplarla por la primera vez; por el contrario, el aldeano que todos los dias está observando las altas montañas que circundan el valle, repara en estos objetos con indiferencia. Lo mismo se nota en los que han observado por la primera vez la vasta estension de los mares, las diversas perspectivas que presenta un cielo sembrado de nubes e iluminado por los rayos del sol poniente. Recordemos que en la última seccion establecimos a la novedad como uno de los principales capítulos del placer que producen los objetos bellos o sublimes, i esta novedad no es otra cosa que la mayor enerjia con que nos afectan los objetos desconocidos.

§ CDXXIV.

INFLUJO DE LOS SENTIMIENTOS MORALES EN LAS OTRAS MODIFICA CIONES.

Los sentimientos morales influyen en las sensaciones, en las modificaciones producidas por los actos intelectuales i en los sentimientos de lo bello i lo sublime. El odio que sentimos con respecto a una persona, nos hace mas sensible el golpe que nos dá; por el contrario, el amor que profesamos a otra, nos hace encontrar en el manjar que nos regala un sabor particular i esquisito. En los corazones ulcerados por el resentimiento no hai talvez impresion mas dolorosa que la excitada por la risa de su enemigo al celebrar su desgracia. Los sentimientos de lo bello i sublime participan tambien de la enerjía peculiar de los sentimientos morales. Para el corazon del mortal convertido a Dios i que ya reposa en sus brazos, no hai impresion mas grata que las que producen las bellas perspectivas de la naturaleza; para el alma de un desgraciado, o de un hombre acosado por los remordimientos i entregado a todo el odio de sí mismo, no hai impresion mas elocuente i sublime que la de una vasta soledad, donde solo se oye el triste i melancólico susurro del céfiro, la de una selva enmarañada i oscura, o la de una noche tempestuosa e iluminada repentinamente por los relámpagos que cruzan el horizonte. En estos casos se hallan en unison la disposicion particular en que nos ponen los sentimientos morales i la accion de los objetos externos, i por lo mismo la impresion que resulte de este doble concurso debe tener mas enerjía.

CDXXV.

INFLUJO DE LOS SENTIMIENTOS ESTÉTICOS.

Los sentimientos de lo bello i sublime influyen igualmente en las sensaciones, en las modificaciones producidas por los actos intelectuales, i en los sentimientos morales. Estos sentimientos son de suyo placenteros, sacan por tanto al alma de su indiferencia habitual, i la disponen a recibir las modificaciones subsiguientes con mayor viveza. La impresion agradable que nos causa un cuadro hermoso nos convida a fijar la atencion en cada una de las sensaciones que produce, i a sentir éstas de un modo mas distinto i vivo; la impresion sublime que nos arrebata a la vista de un objeto grande concentra fuertemente nuestra atencion en el objeto, i hace que la impresion recibida quede indeleble. En los sentimientos morales tienen el mismo influjo; la emulacion que nos inspira un acto heróico de desprendimiento quedaria reducida a un simple

amor de gratitud, sino estuviera acompañada de la admiracion que nos causa su belleza o sublimidad, i que de algun modo nos identifica con el ajente. El amor a la Patria, el amor a la humanidad serian en estos casos unos sentimientos estériles o peculiares solamente de algunos individuos, quedarian privados de aquel prestijio que los torna simpáticos i trascendentales. En suma, no hai sentimiento moral que no se nos haga apetecible por su belleza, ni hai alguno verdaderamente vituperable que no cause un horror involuntario, i esta disposicion de nuestra alma con respecto a unos i otros es lo que los fortifica o atenua.

§ CDXXVI.

ORÍJEN DE ESTE INFLUJO.—ANALOJÍA DE LAS FACULTADES INTELECTUALES, MORALES I ESTÉTICAS.—ÓRDEN DE SU JENERACION I SU MÚTUA DEPENDENCIA.

Este influjo recíproco de los sentimientos dimana de la mayor enerjía que cada uno de ellos comunica a la accion del alma, enerjía que se aumenta al recibir la segunda modificacion. Nadie dudará de esta verdad si advierte que las modificaciones de cualquier naturaleza que sean, tienen la virtud de despertar i poner en ejercicio la atencion, i que la accion de esta facultad aumenta la enerjía primitiva de las sensaciones como lo hemos demostrado en la primera parte. Este influjo tambien resulta del que tienen las facultades intelectuales sobre las morales i recíprocamente, todo lo que nos conduce a examinar las mútuas relaciones de estas mismas facultades.

La primera analojía que se presenta es la de su manifestacion en el órden mismo que hemos señalado para los sentimientos. En efecto, no puede haber percepcion de lo bello i sublime sin tener idea de los sentimientos morales; estos no pueden concebirse sin un ejercicio anterior de la voluntad i sin algunas ideas o conocimientos particulares, i la existencia de estos últimos supone un ejercicio anterior de las facultades intelectuales. De lo que se infiere que las operaciones intelectuales deben ser las primeras, seguirse despues las morales, i últimamente las que forman los conceptos de lo bello i sublime. Hai tambien entre ellas otra analojía, i es: que las operaciones de lo bello i sublime comprenden a las intelectuales i morales, a las primeras porque en ellas hai un juicio sobre la existencia de la calidad o prenda que exita la belleza; a las segundas, porque en ellas hai un sentimiento de amor hácia la persona u objeto que lo excita, sentimiento que produce una determinacion de la voluntad. Cuado admiro a Colon por su heróico arrojo i su imperturbable constancia, reconozco al varon eminente, descubridor del nuevo mundo; i este conocimiento me

hace amarle i seguirle en su buena i mala fortuna, hasta el momento solemne en que terminó su carrera i selló sus virtudes con una muerte ejemplar. Las operaciones morales no comprenden a las intelectuales, ni éstas a las morales, pero se comunican mútuamente su enerjía; puede darse una atencion enérjica e involuntaria, pero tambien la voluntad puede gobernar una atencion rebelde, sostenerla a pesar suyo i aumentar su viveza hasta donde quiera. La espedicion de las facultades intelectuales influye igualmente en las determinaciones de la voluntad. Una idea clara i exacta del favor o merced que se nos dispensó, excita al punto una viva gratitud, i el alma se deja penetrar de tan suave e irresistible sentimiento. Por el contrario, la noticia confusa o superficial de los agravios o beneficios recibidos no produce emocion notable, o sus efectos son débiles i pasajeros.

§ CDXXVII.

IDENTIDAD DE LAS LEYES A QUE ESTÁ SUJETO SU EJERCICIO.

Si las operaciones morales e intelectuales estan ligadas por relaciones de una mútua dependencia, la rectitud de su ejercicio está sujeta a las mismas leyes. No es estraño que se dé una voluntad depravada i un entendimiento recto, i por la inversa una voluntad arreglada i un entendimiento oscurecido; muchas de estas escepciones se advierten en el mundo moral; pero lo que regularmente sucede es, que estas dos operaciones marchan siempre a la par, i que son comunes i mútuos sus progresos. Ya hemos demostrado que tenemos una tendencia irresistible a la posesion del bien, i que este bien ha de ser precisamente lo que como tal ha concebido el entendimiento, de donde inferiremos que segun las ideas que éste forme, serán las determinaciones de la voluntad. Un hombre depravado puede confundir las cosas, i creer que en la práctica del crímen se halla el bien porque anhela, i aunque no negamos que este hombre divisa un mayor bien en correjir sus malos hábitos, todos confesarán, que él considera esos mismos estravíos como una cosa apetecible, i que de consiguiente el oríjen de su mala conducta ha sido en cierto modo un error, o hablando con propiedad, un abuso de su entendimiento. La prueba de esto es que si este hombre vuelve sobre sí i comienza a meditar en los resultados de su conducta, varía de modo de pensar i se siente inclinado a abandonarla. Por el contrario, si se supone un individuo con ideas sanas acerca de las cosas i de consiguiente sobre las consecuencias de sus acciones, se le deberá suponer arreglado; o si la fuerza del hábito le arrastra al crímen, deberá creerse que las luces de su entendimiento estarán pugnando con su corazon, i que esta lucha ha de terminar por el triunfo de la virtud. El influjo de los buenos hábitos morales sobre los intelectuales es

tambien palpable; una voluntad recta gobierna rectamente nuestra atencion, la convierte al exámen de las verdades mas interesantes, la sostiene en él cuanto es necesario para formar ideas exactas de las cosas, i no le permite divagar o fijarse en los objetos con lijereza. Las consecuencias de esta clase de ejercicio deben ser conocimientos arreglados i exactos. Por otra parte, cuando tratamos de las fuentes de los errores, apuntamos que una de ellas i talvez la mas abundante es el influjo de las pasiones, o de aquellos sentimientos inmoderados que embarazan el libre ejercicio de nuestras facultades intelectuales, i no les permiten considerar los objetos bajo todos sus puntos de vista. De estos errores se ve libre una voluntad arreglada, pues no pueden suponerse sentimientos inmoderados i tiránicos con una voluntad dueña de sí misma, i que se conforma a las reglas que le ha prescrito el entendimiento.

§ CDXXVIII.

DEPENDENCIA ESPECIAL I RECÍPROCA ENTRE LAS FACULTADES ESTÉTICAS I LAS INTELECTUÀLES I MORALES.

Las operaciones del gusto i jenio pertenecen a las intelectuales, i no se las puede suponer arregladas sin que participen de este arreglo las demas que pertenecen a la misma clase. Por esta razon deben influir en las operaciones morales, i porque ejercitándose comunmente en la distincion de los sentimientos que honran el corazon humano, no pueden dejar de inspirar una grande aficion a estos mismos sentimientos i rectificar las determinaciones de la voluntad. Comunmente se dice que el buen gusto i el jenio son compañeros de la virtud, i la esperiencia ha confirmado la exactitud de este dicho. Los que han sobresalido en cualquiera de las bellas artes se han distinguido por sus prendas morales, i otros que habian degradado su carácter con hábitos depravados, se han correjido con este ejercicio. La antigüedad nos presenta a Orfeo civilizando a los pueblos bárbaros con los acentos de su lira, i esta fábula que espresa la verdad que vamos demostrando, se ha visto realizada en nuestros dias; los misioneros de América han logrado suavizar la ferocidad de los salvajes i aun civilizarlos, con la luz del Evanjelio i los bellos ejemplos de caridad heróica, pero ocurriendo tambien a las bellas artes i mui particularmente a los encantos de la música.

§ CDXXIX.

CONDICION COMUN A TODAS ELLAS.

Condicion comun a todas estas operaciones es asimismo que no puedan verificarse sin la existencia de alguna modificacion

del alma, o de algun elemento distinto del yo que promueva su ejercicio. Ya lo hemos demostrado con las facultades intelectuales, cuando rebatimos la opinion de Ficte que atribuye al alma la facultad de criar los conocimientos. En órden a las operaciones del gusto estamos igualmente escusados de manifestarlo, pues se comprenden en las intelectuales. Por último, acerca de las operaciones morales la cosa es bastante sencilla; las determinaciones de la voluntad siempre se orijinan del estímulo de alguna sensacion o de algun sentimiento moral, i su objeto es proporcionarse una sensacion agradable o el placer que acompaña al alivio de cualquiera sensacion penosa. Suponer que la voluntad se determina a ciegas i sin algun fin particular, es suponer accion sin objeto, lo que es imposible. Cuando decimos que estas facultades deben ponerse en ejercicio por algun elemento estraño, no queremos decir que su accion sea forzada o que en todos los casos la naturaleza del elemento que la provoca, determine su duracion i enerjia. Nó, el entendimiento es dueño hasta cierto punto de ejercitarse sobre tales o cuales modificaciones, de abandonarlas cuando quiera i escojer otras distintas. La voluntad tiene aun mayor libertad, pues aunque hai casos en que la enerjia de la sensacion le ata enteramente las manos, i le quita el señorio de sí misma, son muchos mas aquellos en que puede preferir bienes que no le conmueven con tanta viveza i que el entendimiento reconoce por superiores.

§ CDXXX.

CONTINUACION DEL ANTERIOR.

Todas estas operaciones son actos en que el alma ostenta su poder en que tiene la conciencia clara i distinta de su existencia, i por lo mismo son todas placenteras i se sostienen mútuamente. Un entendimiento ilustrado i una voluntad recta enamorada de lo bello i sublime constituyen el ser mas cabal i mas dueño de sí mismo, i por consiguiente el mas feliz. En todas sus operaciones procede libre del yugo de las pasiones i del que nos imponen las cosas o los hombres; lleno del sentimiento de su dignidad se presenta como juez de todo lo que se sujeta a su observacion, sin que ningun acaso llegue a perturbar la paz que resulta de la accion concorde de sus facultades. Su entendimiento aprueba los actos de su voluntad, ésta examina los del entendimiento, i la belleza de esta harmonia le sostiene, encanta i anima. Un equilibrio perfecto de todas ellas es imposible, porque nuestra condicion en este mundo es la de ser frájiles i menguados, pero el que se acerque mas a esta harmonia absoluta será mas venturoso, sabrá apreciarla como lo merece i por

ningun motivo la querrá perder. Los estoicos conocieron esta verdad, i en el retrato ideal del sabio se halla la ausencia de todo sentimiento inmoderado o perturbacion moral; solo así le creian en posesion del sumo bien. Tan cierto es que dichas facultades tienen una confraternidad estrechísima, i que todas ellas tienden al mútuo equilibrio de que resulta la conservacion i perfeccion del hombre.

§ CDXXXI.

RELACIONES ENTRE LOS PRODUCTOS DE ESTAS FACULTADES.—COMPRENSIBILIDAD RECÍPROCA DE UNOS I OTROS.

Si los sentimientos intelectuales, morales i bellos tienen entre sí tantas analojías i lo mismo las operaciones correspondientes, es mui natural que estas relaciones pasen a los productos de estas operaciones i a los sentimientos modificados por la accion de estas mismas facultades. En efecto, los conocimientos o los productos de las facultades intelectuales estan íntimamente ligados con las acciones o los productos de las facultades morales; los primeros como ya lo hemos demostrado, son el oríjen remoto de los segundos, pues no se puede dar determinacion de la voluntad sin un conocimiento anterior, i los segundos son tambien un oríjen remoto de los primeros, pues toda accion moral produce una modificacion particular del alma que da lugar a un conocimiento posterior. Hai mas: toda accion moral es la espresion de un conocimiento anterior, i todo conocimiento moral supone una accion moral anterior, cuyo oríjen i consecuencias se han notado; ambos se representan entre sí como el efecto i la causa; otro tanto decimos de los sentimientos estéticos. De estas relaciones resulta que estos fenómenos se implican mútuamente i que podemos estudiar a los unos en los otros, esto es, podemos indagar lo bueno i lo bello en lo verdadero, lo bueno en lo verdadero i lo bello, i éste en lo verdadero i lo bueno; resulta igualmente que la posesion de los unos nos conduce a la posesion de los otros, a saber, que haciendo la pesquisa de lo verdadero haremos tambien la de lo bueno i lo bello, i por la inversa, que buscando la posesion de cualquiera de éstos hallaremos la de los otros dos. Principiemos por lo verdadero.

§ CDXXXII.

COMO LO VERDADERO COMPRENDE A LO BUENO.

Lo verdadero comprende el conocimiento de nuestros deberes i de los estímulos que tenemos para desempeñarlos, porque la existencia de estos deberes i estos estímulos es una verdad. Este conocimiento de ambas cosas es absolutamente

necesario para practicar lo bueno, pues nadie dirá que practica el bien el que solo cumple el acto material de sujetarse a la lei, sino el que con conocimiento de ella, arregla tambien a ella su conducta. El conocimiento de los estímulos o motivos es igualmente necesario para practicar el bien; nuestra voluntad no se determina sin algun objeto, sin que haya algo que provoque su accion; i entre los objetos que pueden determinarla a practicar la lei, no pueden haber otros mas poderosos que los que presenta la misma lei. Esta lleva siempre consigo una pena inherente a su infraccion i un premio anexo a su cumplimiento, i esta pena i premio tienen bastante eficacia para determinar a la voluntad. El que no conoce la sancion de la lei podrá cumplirla como sucede muchas veces, por capricho u otro motivo estraño, i dejará de hacerlo siempre que se halle en otras circunstancias: pero el que tiene este conocimiento cabal, trae siempre a la vista lo que puede i debe estimularle poderosamente a practicarla. Por otra parte, lo verdadero es uno, es decir, las verdades o conocimientos que entran en el dominio de lo verdadero estan unidas, i cualquiera de ellas nos conduce irresistiblemente al descubrimiento o contemplacion de las demas, i como entre todas ellas se encuentran las que orijinan i fortifican los buenos sentimientos, resulta que lo verdadero tiene la virtud de conducirnos a lo bueno, o que lo verdadero es moralmente bueno.

§ CDXXXIII.

COMO LO VERDADERO COMPRENDE A LO BELLO.

Todas las verdades estan perfectamente unidas, i esta union constituye una de las harmonias mas admirables. Las que componen, por ejemplo, la física o la matemática forman un árbol o pirámide donde observamos con admiracion que de los conocimientos mas sencillos se van deduciendo otros mas abstractos, de estos otros mas sublimes, i asi sucesivamente hasta llegar a los resultados superiores que dominan toda la ciencia i nos la hacen concebir de una sola ojeada. Lo mismo sucede en la filosofía del espíritu humano, en la moral, lejislacion, etc.; i lo que se observa con tanto gusto en cada ciencia particular, se observa con asombro en el conjunto de todas ellas por distantes que parezcan. La metafísica, la matemática i la lejislacion, tienen muchos puntos de contacto que si no son percibidos por el observador superficial, lo son por el que conoce los principios fundamentales de todas ellas i por el que ha estudiado las leyes del espíritu humano. El mismo jénio que ha presidido a su formacion, ha dirijido tambien sus progresos, en todas se advierte una misma marcha; cuando unas

han adelantado, lo han hecho tambien las demas, i por último todas se dirijen a un mismo objeto, que es la perfeccion i felicidad del hombre. En lo verdadero reluce pues una harmonia admirable, o lo verdadero ademas de ser bueno, es tambien bello. Tan cierto es esto, que lo que mas nos hechiza en las obras de la naturaleza i del arte, es todo aquello que por la bella disposicion de sus partes, nos retrata la harmonia de los pensamientos, o una série de ideas que conspiran a un mismo objeto i arrojan un mismo resultado. I aun podemos decir, que la belleza de las obras morales dimana en gran parte de la harmonia intelijente que suponen. Una accion que solo ha nacido de un feliz movimiento del corazon parece sin duda bella, pero lo es mucho mas, cuando advertimos que el ajente ha procedido con un conocimiento pleno de lo que iba a hacer. En las obras de la escultura i pintura nos interesa sobre manera el sentimiento que espresan, mas lo que nos arrebata la admiracion, es el talento del artista que supo hallar los medios de copiar felizmente a la naturaleza.

§ CDXXXIV.

COMO LO BUENO COMPRENDE A LO VERDADERO I LO BELLO.

Si lo verdadero es moralmente bueno, todo lo bueno es verdadero: la razon es porque todo lo bueno es el cumplimiento de una lei moral, i no puede suponerse aquel sin que se suponga la existencia de la lei i el conocimiento de ella o lo verdadero. Mas claro; lo moralmente bueno no puede encontrarse sino en las acciones morales, en las determinaciones de la voluntad, i toda accion moral es el resultado o la espresion de un conocimiento. Si la accion es buena, comprenderá el conocimiento de una verdad moral; si es mala, espresará un conocimiento equivocado, una creencia de que aquello es permitido o conduce a la felicidad, en suma, un error. Esta analojía entre lo bueno i lo verdadero es lo que dió lugar al sistema de Voláston el que creia que una accion era buena en cuanto espresaba una verdad, o en cuanto la relacion entre el motivo i la accion podia reducirse a una lei jeneral, sistema que si es incompleto por lo que toca a la resolucion de los problemas morales, manifiesta no obstante la exactitud de la proposicion demostrada.

Si lo bueno es verdadero, i éste es bello, lo bueno debe ser tambien bello; pero dejando a un lado esta razon concluyente, pasaremos a demostrar, que lo bueno tiene en sí mismo otros caractéres principales que llevan consigo la belleza. Primeramente lo bueno por sí solo es harmónico; el cumplimiento de la lei i la moderacion consiguiente de los estímulos de nuestra voluntad tiende a conservar el equilibrio en todas las faculta-

des humanas, equilibrio que constituye la harmonía de la naturaleza moral del hombre. Lo bueno es espansivo i tiende igualmente a conservar o restablecer la harmonía en todas las relaciones sociales. Por él los hombres proceden regularmente en el estado de familia i de sociedad; por él son buenos hijos, buenos padres, buenos ciudadanos i majistrados; por él las mismas sociedades guardan entre sí ciertas máximas que hacen de su conducta no una guerra de aspiraciones sino una marcha acorde i fraternal. En segundo lugar, hemos dicho que todo lo bello comprende la posesion de una superioridad notable sobre todos los individuos de su especie o la posesion de una prenda que en último análisis se reduce a una calidad honrosa, a un sentimiento moralmente bueno; de lo que resulta que todo lo moralmente bueno lleva consigo el carácter de la belleza. Por no repetirnos no citamos una porcion de ejemplos, i nos referimos a los espuestos en la Seccion Quinta donde se halla demostrada esta proposicion.

§ CDXXXV.

COMO LO BELLO COMPRENDE A LO VERDADERO I A LO BUENO.

Últimamente, lo bello comprende igualmente los caractéres de lo bueno i lo verdadero; de lo bueno, porque siendo lo bello la espresion próxima o remota de los buenos sentimientos, tiene igualmente por propiedad la de fortificar estos mismos sentimientos i la de ayudar a la práctica de la virtud. Comprende los caractéres de lo verdadero, porque lo bello es objetivo, i todo lo objetivo existe en la naturaleza i es materia de un concepto verdadero; así hemos dicho que el gusto es un ejercicio particular del entendimiento. Si lo bello no es de lo que existe realmente en la naturaleza; sino un producto de la imajinacion o una de nuestras propias creaciones, tambien diremos que es verdadero porque si la combinacion tal como la concebimos, no existe en la naturaleza, existen no obstante los elementos combinados, i existen las reglas que han presidido a la combinacion. Por ejemplo, es cierto que la historia de Eneas tal como la refiere Virjilio es un fábula; pero es lo mas conforme al órden natural de los acontecimientos, que tomada una ciudad por el enemigo traten los ciudadanos de huir i llevarse lo mas precioso; que si no hallan refujio en tierra, i se les presenta una armada en el puerto, se embarquen inmediatamente i se dirijan al paraje mas cómodo i seguro; que si el que preside la partida es personaje ilustre, dotado de las prendas que caracterizan al héroe, i la reina en cuyos estados se hospeda jóven, jenerosa i viuda, es tambien natural repito, que ésta le obsequie i aun le ofrezca su corazon i su mano; en suma, existen en la naturaleza todos los sucesos

del poema considerados en abstracto. Si el autor léjos de presentar estas combinaciones, hubiera producido otras que estuviesen fuera del órden natural o que se opusiesen a lo objetivo i a lo verdadero, su obra habria sido monstruosa. Lo que decimos de la Eneida se aplica igualmente a todos los poemas épicos, u otras composiciones literarias, i a las obras de las bellas artes; de lo que sacaremos por consecuencia final que lo bello comprende tambien a lo verdadero.

§ CDXXXVI.

DEDUCCION RECÍPROCA DE ESTOS TRES ELEMENTOS.—QUE SON LOS RACIOCINIOS POR CAUSAS FINALES.

Lo verdadero, lo bueno i lo bello son pues elementos inseparables i por lo mismo medios recíprocos de deduccion, es decir, si encontramos en un fenómeno lo verdadero, podemos tener la seguridad de hallar lo bueno i lo bello; por la inversa, si hallamos lo bueno o lo bello, hallaremos tambien lo verdadero i lo bello, o lo verdadero i lo bueno. Cuando de la existencia de lo verdadero partimos a la de lo bueno i lo bello, procedemos de la existencia de un fenómeno a la de su objeto, o de la causa al efecto. Cuando de lo bueno i lo bello procedemos a la de lo verdadero, tomamos la marcha inversa, procedemos del objeto a los medios o del efecto a la causa. Estos dos modos de discurrir se llaman raciocinios por causas finales, i tienen lugar en todas las ciencias principalmente en las morales. En la lójica indicamos algo de ellos en el cálculo de las analojías, pero allí solo tratamos de las deducciones de causas o efectos desconocidos por medio de las relaciones entre estos efectos i estas causas conocidas de antemano, i de la existencia de dicha causa o efecto en un fenómeno particular i determinado. Ahora nos proponemos deducir mas directamente de la causa el efecto, o éste de la causa. En los argumentos de analojía se parte de datos mas o ménos jenerales, pero que tienen siempre de particular todo lo perteneciente a la especie o clase de los hechos observados, i de donde hemos deducido el principio análogo; por el método que acabamos de esponer, se procede de un principio todavia mas jeneral i ménos circunscripto, cual es el de confraternidad de las tres ideas de lo verdadero, lo sublime i lo bello.

§ CDXXXVII.

ABUSO DE ESTE MÉTODO POR LOS ESCOLÁSTICOS.

Los escolásticos abusaron de tal modo del método de raciocinar por causas finales, que escritores posteriores, particularmente Bacon i Descartes, trataron de desterrarlo de la esfera de

la lójica. Ellos decian que el estudio de los fines habia hecho olvidar el de los medios, i que por interpretar la naturaleza, se habia descuidado observarla inmediatamente, i conocer sus leyes. No hai duda, si cual procedian los escolásticos, bastase inventar un objeto, i revestirlo de las calidades que lo hacen necesario para concluir que dicho objeto existe, toda la ciencia se volveria un juego de imajinacion, un puro delirio; cada autor concebiria a su modo el universo i lo creeria tal; en suma, borraríamos la belleza de las obras del Criador para sustituir un cuadro arbitrario i fantástico. Pero estos yerros propios de la flaqueza humana no deben darnos por resultado que el método es malo, sino que se ha abusado de él. ¿De qué no se sirve el hombre para engañarse a sí mismo i engañar a los demas? De las verdades mas palpables se han sacado consecuencias monstruosas, como de los instrumentos mas útiles las obras de destruccion. Lo que el filósofo debe concluir es por el contrario que dicho método o principios revelan la existencia de algun hecho o razon positiva en que se apoyen. Nunca se ciega el hombre hasta el estremo de abrazar un error por verdad fundamental. Siempre ha habido algun elemento científico que no se ha distinguido u abstraido bien, i este motivo o alguna jeneralizacion viciosa ha sido el orijen del estravio. Basta pues que por mucho tiempo hayan dominado las causas finales, para que no las recusemos enteramente; ellas serán uno de los medios lójicos que tenemos de descubrir la verdad. Lo que importa es conocer su verdadero valor, i los medios de aplicarlo.

§ CDXXXVIII.

FUNDAMENTOS DE ESTE MÉTODO.

Pero ¿este modo de raciocinar no tiene algun otro fundamento derivado mas inmediatamente de los hechos primitivos, o de alguna lei de nuestro entendimiento? Véamoslo: El alma junto con la idea del yo intelijente adquiere la del yo volente, i junto con la idea de voluntad la de una accion intencionada o racional. Estos hechos son casi contemporáneos, todos pasan en el fondo de la conciencia o en el sentimiento íntimo de nosotros mismos; pero la idea de una accion racional aunque comprendida en la de un acto de la voluntad, no aparece con bastante claridad, hasta el momento en que el alma observa la accion de los ajentes esternos, i establece las diferencias que hai entre la accion ciega i mecánica de éstos i la suya propia. Lo primero que imajina es, que estos seres coexistentes suyos son otros tantos yoes destinados a limitar su poder i hacerle conocer la dependencia mas o menos inmediata en que vive de ellos;

luego repara que la accion de estos es siempre una misma, i que la suya propia varia; que en un primer momento quiere una cosa i en un segundo otra distinta; repara tambien que los objetos esternos obran siempre con una misma enerjía, cuando ella tiene la libertad de variar la intensidad de su accion, de sostenerla todo el tiempo que quiere, cómo i cuándo quiere; de lo que deduce que la accion variable supone una causa voluntaria e intelijente. Como en toda accion variable de las suyas nota un objeto determinado, i como este objeto supone un concepto i una intelijencia, infiere sin dificultad, que en toda accion mas o menos variable i que conspira a producir un efecto, debe haber una causa intelijente. Las acciones variables i con objeto determinado solo se divisan en las obras harmónicas o en las que son el efecto de acciones múltiplas i concordes; luego toda obra harmónica supone una causa intelijente. Este principio acaba de esclarecerse despues de la observacion mas detenida de la accion de los ajentes esternos i de la suya propia, pero en su oríjen dimana de los primeros actos de reflección que hace el alma sobre sí misma, de las primeras comparaciones entre los efectos que ella misma se produce i los de las causas estrañas. Recordemos ahora que uno de los principales caracteres de la belleza i de la bondad moral es la harmonía, i veremos que cuando de una obra bella o un efecto moralmente bueno deducimos una volicion i por consiguiente un concepto, no hacemos otra cosa que conformarnos a este principio, uno de los primeros que forman la razon humana. Luego el modo de raciocinar por causas finales se apoya no solo en el análisis filosófico, sino en nuestro propio sentimiento.

§ CDXXXIX.

DIFICULTADES DE ESTA OPERACION I MEDIOS DE ALLANARLAS.

Toda la dificultad de la operacion consiste en verificar los datos, en que lo concebido como verdadero, bueno o bello lo sea en realidad; porque sino lo es, saldrá falsa la consecuencia. Las reglas que nos deben dirijirnos en esta operacion serán pues las necesarias para verificar estos tres elementos; por lo que toca a lo verdadero i lo bueno ya hemos hablado bastante en las cuatro primeras secciones; de lo bello hemos hablado tambien en la quinta; sin embargo, no estarán de mas las advertencias siguientes. Lo verdadero i lo moralmente bueno tienen caractéres mui conocidos, i están al alcance de todos los hombres, por lo que cualquiera puede asegurar sin dudarlo que si existe alguna lei en la naturaleza que tenga relacion con la moralidad de los hombres, dicha lei debe influir en la mejora moral de estos mismos hombres; i por la inversa, que

si se presenta una lei de un influjo cierto i conocido en la moralidad de los mismos hombres, dicha lei debe existir en la naturaleza. No sucede lo mismo con lo bello; las opiniones acerca de sus principios constitutivos son tantas, que algunos han creido que no hai belleza absoluta, i que nadie puede condenar el gusto ajeno por depravado que parezca. Este es un exceso; con todo, él manifiesta bastantemente la dificultad de conocer con exactitud la belleza verdadera o la que está ligada con los otros dos elementos de que hablamos. Esta dificuldad que es grande en las obras o fenómenos sencillos, lo es mas en los mui complicados i cuya harmonía solo es accesible a las vastas intelijencias, a las personas de un entendimiento ilustrado i de un corazon excelente. Por estos motivos sentaremos por regla, que para deducir de lo bello la existencia de lo verdadero i lo bueno, no debemos tomarlo aisladamente, sino acompañarlo con alguno de los otros dos, es decir, que nunca de lo bello deduzcamos la existencia de lo verdadero o lo bueno, sino de lo bello i lo bueno, la de lo verdadero; o de lo bello i lo verdadero la de lo moralmente bueno. En el primer caso procedemos de una relacion para deducir las dos restantes, i en el segundo procedemos armados de dos para deducir una sola. Esta precaucion en nada altera lo establecido acerca de las relaciones necesarias de las tres ideas, porque primeramente hemos dicho que todo lo bello se orijina en último análisis de la espresion de algun sentimiento moral, i por consiguiente no puede darse una cosa bella tal como la concebimos, sin que sea moralmente buena; tambien dijimos que lo bello era la copia fiel i libre de las leyes de la naturaleza, i bajo de este supuesto no se puede dar una cosa bella que no sea la espresion de estas leyes, i no comprenda lo verdadero. En segundo lugar, la precaucion asignada no es para salvar los casos en que lo bello no está unido con lo verdadero o lo bueno, sino para evitar que estraviados por el mal gusto de nuestros contemporáneos, o por los hábitos contraidos le confundamos con lo realmente distinto. De este modo las conclusiones de lo verdadero i lo bueno a lo bello; de lo bello i lo verdadero a lo bueno, i de lo bello i lo bueno a lo verdadero, etc., no serán el producto de una imajinacion estraviada, si no que tendrán su asiento firme en las ideas exactas de estos elementos i sus mutuas relaciones.

§ CDXL.

MÉTODO PARA GRADUAR EL VALOR DE LAS DIVERSAS COMBINACIONES.

Puede suceder que se presenten varias combinaciones con el título de bellas pretendiendo su estrecha relacion con lo bueno i de consiguiente con lo verdadero. En este caso lo que debe

hacerse, es examinar los títulos de todas e indagar si hai alguna que merezca dar la esclusiva a las demas. Para esto no solo se ha de examinar su relacion con lo moralmente bueno, sino tambien con lo verdadero, es decir, no debemos contentarnos con averiguar su belleza, su bondad moral i tomar estas por las únicas ideas médias para concluir su íntima relacion con lo verdadero o su existencia real; debemos acercarla mas a lo verdadero, i ver si entre las ideas que componen este elemento, hai alguna que esté unida con la combinacion, i nos haga creer en su realidad. Si la encontramos, debemos establecer con seguridad que la combinacion existe; si esto no se verifica, ni tampoco hallamos su relacion necesaria con lo moralmente bueno, podemos considerar entónces las diferentes combinaciones como otras tantas hipótesis mas o menos probables, i cuya probabilidad se valuará por las reglas establecidas. Ultimamente advertimos que la indagacion de estas causas finales no debe anteponerse i mucho menos esclnir la de las causas próximas. Debe ser la última, porque no se ha de olvidar que la bondad i i belleza absoluta de un fenómeno u obra cualquiera se fundan en su verdad, i que si esta desaparece, desaparecen tambien aquellas.

§ CDXLI.

UTILIDAD DE ESTA CLASE DE RACIOCINIO.—CONFIRMACION DE ALGUNAS VERDADES.—EXISTENCIA DE DIOS.

Revestido este modo de raciocinar de las condiciones prevenidas, perfecciona la idea que nos formamos de las cosas, i podemos decir entonces que se han conocido todas sus relaciones i se ha interpretado exactamente a la naturaleza. En efecto, él da la esplicacion mas jeneral i sencilla de todos los fenómenos, estableciendo la existencia de la causa suprema. Los argumentos en favor de este dogma metafísico i que deducimos de la esperitualidad i existencia temporal del alma, son concluyentes, pero tienen la desventaja de no estar al alcance de toda clase de personas; el que se presenta con una luz tan brillante que no pueden desconocerla los entendimientos mas obtusos u obcecados, es el que se deriva de la contemplacion del universo i que se funda en el principio; toda obra harmónica supone una causa intelijente. No hai persona alguna que observando las hermosas dimensiones de esta obra inmensa i la constancia, regularidad i harmonia de sus leyes, no diga en lo íntimo de su corazon: todo esto no puede ser obra de la casualidad; una intelijencia es la que ha presidido a su formacion. Así discurren el sabio i el ignorante, el culto europeo i el discípulo de Brama, el caribe i el hotentote. Este dogma tan universalmente reconocido es el que viene a la

gar las leyes jenerales de la materia bajo principios todavía mas jenerales o es el que da unidad al sistema de la naturaleza. ¿Qué seria en efecto el cuadro de la creacion sin la intervencion de este ser que todo lo ha abrazado en su concepcion inmensa, i lo ha realizado con la grandeza de su poder? Una série de fenómenos sujeta a las leyes variables de la casualidad, un caos donde el alma se perderia sin hallar un punto de apoyo, seria las tinieblas i la nada. Introdúzcase por el contrario a la causa de las causas, i se verá entónces que el universo vuelve a recobrar la existencia, que todos los fenómenos marchan con un paso concorde; porque han sido regulados por una voluntad divina; que estas diversas leyes lejos de contradecirse forman la harmonia mas perfecta i vienen a reunirse o a derivar su realidad de un solo concepto, i una sola intelijencia. Introdúzcase a la causa de las causas, i veremos a nuestra propia alma cuyo oríjen era antes inesplicable, salir de la nada o existir por un acto de esta voluntad divina, i asociarse a los pensamientos de esta misma voluntad, comprenderlos i admirarlos. Introdúzcase por último a esta causa suprema, i todo estará en relacion con nosotros; todo nos predicará nuestra dependencia i exitará nuestra gratitud; seremos el punto medio entre la materia i el espíritu; entre las obras particulares e insensibles, i el Criador de todas ellas.

§ CDXLII.

INMORTALIDAD DEL ALMA.

Derivada la existencia de la causa suprema del espectáculo de este mundo visible, i adornada esta causa única de los atributos que supone en ella la creacion, se restablece el equilibrio moral que parecia perdido por el curso ordinario de las cosas o el irregular i caprichoso de las pasiones. Si todo lo que vemos fuera obra de la casualidad, si en virtud de esta misma casualidad, se verificasen la produccion i destruccion que observamos, las leyes morales carecerian de una base sólida; el justo sacrificado por el complot de los perversos seria una de las muchas víctimas del curso variable de los sucesos humanos; Sócrates apurando la cicuta, seria mas infeliz que Anito i Melito sus acusadores. Pero introdúzcase al Supremo Hacedor i lejislador de lo criado, introdúzcasele con la justicia, bondad, santidad i poder que suponen sus obras, i toda esta escena cambiará de aspecto. Si Dios es criador de los hombres, es autor de las leyes que dimanan de su naturaleza moral. Como lejislador i juez no dejará sin castigo a los infractores de sus leyes, ni sin premio a los que se sacrifican por cumplirlas; no podrá dejar de restablecer el equi-

librio turbado por la perversidad de los hombres i preparar otro estado donde el justo logre la recompensa que merecen su resignacion i su amor, i adonde el malo pague su deuda *usque ad ultimum quadrantem*. La inmortalidad del alma es por consiguiente otro de los dogmas metafísicos que recibe su confirmacion del modo de raciocinar por las causas finales. Decimos su confirmacion, pero en realidad es toda la demostracion. Es cierto que el alma espiritual es una o simple, i en cuanto simple, indescomponible o indestructible, pero ¿quién asegura que su autor no quiera reducirla a la nada, así como la sacó de ella i le dió el ser? Ninguna otra consideracion que la deducida de las causas finales.

§ CDXLIII.

ESPLICACION DE LA EXISTENCIA DEL MAL MORAL.

La intencionalidad de la causa suprema i su justicia i bondad sirven para esplicar otros muchos misterios que presenta la observacion de nosotros mismos. ¿Por qué esta contradiccion entre nuestra voluntad i la razon, entre nuestras inclinaciones naturales i las leyes de la buena moral? ¿No es esto una monstruosidad palpable de nuestra naturaleza? Estos pensamientos ocurren a primera vista al que reflecciona un poco sobre sí mismo, i de ellos concluirá talvez que el hombre es un animal lleno de imperfecciones i que todo es confusion i desórden en lo que existe. Pero esta confusion desaparece si introducimos en este cuadro la idea de un Dios justo i bueno. La justicia tal como la concebimos, no permite conceder el premio sino al mérito; luego si Dios por un efecto de su pura bondad queria premiar a la mas amada de sus criaturas, era preciso que la hiciese susceptible de obtener este mérito, es decir, que le diese libertad para elejir el bien i dejar el mal, para preferir el cumplimiento de su voluntad suprema a cualquiera otro placer que la provocase en direccion contraria, era preciso, en suma, que con el libre albedrio la dejase con el bien i el mal a la vista para que *ad quod voluerit porrigeret manum*. Luego la existencia del bien i del mal moral o la existencia de la lucha entre nuestros apetitos i nuestra razon, era una cosa que entraba en las justas i benéficas miras de la Providencia. Por otra parte, i esta es una de las razones mas poderosas; si Dios quiso criar al hombre para que fuese feliz, debió hacerle sensible e intelijente; i si le dió intelijencia, le debió dar voluntad. Estas tres facultades, tales como las concebimos, son inseparables; si siento conozco, i si conozco quiero o no quiere, porque no puedo obrar de cualquier modo que sea, i ser del todo indiferente. Ahora, pues, voluntad sin libertad son cosas tan inconcebibles, como

el poder de obrar el bien i el mal, sin que haya o pueda haber este bien i este mal. Luego de cualquier modo que se considere el estado actual del hombre, no hai en él esas monstruosidades que indican la ausencia de un criador sabio i justo, sino por el contrario estas aparentes contradicciones señalan mejor su alto destino i la sabiduria i bondad de su Supremo autor.

§ CDLXIV.

ESPLICACION DE LOS MISTERIOS RELATIVOS A NUESTRA CONDUCTA.

Por este mismo camino podemos esplicar una gran parte de los misterios que envuelve nuestra conducta. Dios es infinitamente sabio i bueno i como tal conoce los menores movimientos de nuestro corazon i desea que tengan una buena direccion o que nos encaminen a la práctica de la virtud. Dios tambien en cuanto infinitamente poderoso puede ayudar las inclinaciones naturales de nuestra voluntad o segun se esplica la relijion, Dios puede darnos luz i gracias. Luego inmediatamente que advierta en mí una fuerza estraordinaria para hacer sacrificios superiores i abstenerme del mal deberé creer que Dios se ha dignado ausiliar mi flaqueza i alentarme para no caer i proseguir adelante en la obra de mi felicidad i perfeccion. Este pensamiento consolador i tan propio de un ser débil que está bajo la proteccion de la suma bondad, me servirá de guia para interpretar otros acaecimientos particulares i aun estraordinarios. Yo pido a Dios con instancia me conceda este o el otro objeto íntimamente ligado con mi felicidad; por ejemplo, la salud de mis padres, hermanos o amigos, o lo que es mas importante, pido que estas personas varien de conducta i enmienden sus defectos. Mi deseo se verifica cuando menos lo pienso ¿por qué no habré de creer que se han oido mis súplicas i han hallado una favorable acojida ante el que es Omnipotencia, Sabiduría i Amor? Yo puedo así mismo sufrir algun castigo o desgracia en pos de alguna falta mia, ¿por qué no habré de creer que éste es un mensaje del cielo o la advertencia que debo correjirme i humillarme? Últimamente podemos estender esta consideracion a la vida de las personas con quienes tratamos, o cuyos sucesos nos son conocidos i esplicar de la misma manera sus prosperidades i desgracias, sus goces i dolores. Pocas veces tocarán nuestras conclusiones la raya de la certidumbre, porque podemos equivocarnos atribuyendo a Dios un objeto mui distinto del que se ha propuesto en los arcanos de su sabiduría, pero pueden i deben quedar en la esfera de lo probable, i esto basta para que nuestra vida léjos de ser una série de hechos aislados e insignificantes se convierta a nuestros ojos en el drama mas animado cuyo teatro sea el interior de nosotros mismos i los actores cada uno de nosotros i Dios.

§ CDXLV.

ESPLICACION DEL CUADRO QUE PRESENTA LA HISTORIA.

Si podemos considerar nuestra vida propia i la de otros individuos bajo el influjo inmediato de la Divina Providencia i esplicar por este principio su variedad i alternativas, debemos creer tambien que a este mismo influjo está sujeta la vida de un pueblo, de una nacion i la del jénero humano. En efecto, un pueblo se compone de individuos i la suerte que corran éstos ha de ser la del mismo pueblo. Otro tanto diremos de cada pueblo con respecto a la nacion a que pertenece i de cada una de estas con respecto a la totalidad de las que ocupan el globo. Pero dejando aparte esta consideracion tan óbvia, podemos ver por la esperiencia que las mismas condiciones a que está ligada la felicidad de cada individuo se halla siempre ligada la de los pueblos. Desde que el hombre existe ha sido cierto que las pasiones i hábitos desarreglados son la causa inmediata de su infelicidad, i por la inversa que la moderacion, humanidad i demas virtudes son el único sendero que puede llevarnos a la verdadera dicha, i la historia manifiesta que a estas mismas leyes está vinculada la prosperidad de los estados. Cuando éstos han contraido buenos hábitos i los han afianzado con instituciones sábias i justas han progresado en poblacion, riqueza, paz i estabilidad; i cuando por el contrario fiándose demasiado en su poder han olvidado el cultivo de las virtudes i se han abandonado a la molicie i a los desórdenes han visto de un golpe eclipsarse su gloria i desaparecer su grandeza. La historia de los grandes imperios que han gobernado sucesivamente al mundo, es una prueba irrefragable de esta verdad. Los Asirios, Persas, Griegos i Romanos, fueron felices i poderosos miéntras cultivaron la virtud; luego que se embriagaron con su buena fortuna, sintieron vacilar los cimientos de su poder i cayeron unos sobre otros. Estas lecciones de Dios a los individuos en particular i a los pueblos en jeneral, son una señal manifiesta que sobre ellos fija sus ojos, que de ámbos cuida cual padre amoroso i tierno, que a ámbos prescribe unas mismas leyes i desea que las practiquen dándose un mútuo i saludable ejemplo. Podemos pues considerar a la historia como una escuela de moral para los individuos i podemos tambien aplicar a la historia las reglas de la moral, i por medio de ellas señalar las causas inmediatas i aun la final de los acontecimientos humanos. Este modo particular de considerarlos como gobernados por leyes sencillísimas establecidas por una sola causa intelijente i poderosa, los liga a todos estrechamente i forma de ellos un sistema bien trabado hasta en sus menores partes, claro, filosófico i de una admirable unidad.

Algunos autores los han considerado bajo de este punto de vista i han tratado de indagar por los mismos sucesos las miras de la Providencia i ciertamente sus raciocinios son tan bellos como sólidos.

§ CDXLVI.

ESPLICACION DEL ORÍJEN I DESTINO DE LA MATERIA.—RELACION DE TODO LO QUE EXISTE CON LA CAUSA SUPREMA.

Introducidos los designios de la causa suprema como la causa final i universal de todos los sucesos humanos, quedan esplicados todos los misterios que envuelve la existencia moral del hombre, i establecidas las relaciones de éste con el ser mas perfecto que concebimos, con el Ser por excelencia; pero este mismo Ser que ha sacado al hombre de la nada, que le mantiene bajo su inmediata proteccion i dependencia, no le ha dejado aislado, no le ha colocado en un punto solitario desde donde no pueda contemplar mas que a sí mismo i su causa única. Este Ser Supremo le ha dado otros compañeros de existencia o lo ha puesto bajo la dependencia de ciertos fenómenos que le hagan concebir mejor a sí mismo i de los cuales pueda subir fácilmente con la meditacion hasta la causa de las causas; en suma, él le ha puesto en relacion con la materia. Aquí tenemos al hombre en relacion con otros seres distintos de él i de su misma causa, pero estos seres nuevos i compañeros suyos ¿qué son en realidad? ¿Son intelijentes como él i capaces de ayudarle con sus pensamientos i sentimientos a la contemplacion i amor del Ser a quien lo debe todo? Nó; son seres insensibles, son causas secundarias que obran sobre él, i sobre las que él mismo puede obrar, pero desprovistas del sentimiento de su propia actividad i que vienen a ser por sí mismas como otras tantas nadas. ¿I Dios justo i bueno habrá criado al ser inerte e insensible para el intelijente i moral, o éste para el inerte e insensible? ¿Puede conciliarse esto último con su sabiduría i bondad? La razon dice que nó, porque habria una alteracion mui notable en la idea que tenemos de la justicia divina, si lo menos perfecto fuese el objeto de lo que lo es mas. Luego Dios ha criado el mundo para el hombre; luego todo lo que pasa en el mundo se refiere al hombre; i este viene a ser la causa final de todos los fenómenos que pasan en la rejion sensible. Con esta verdad capital podemos entregarnos al estudio de la naturaleza e indagar los misterios que oculta, podemos observar sus revoluciones i sus leyes, considerar estas bajo un punto principal de vista i atar las diversas séries de fenómenos cuyas causas primeras se nos esconden, podemos, en una palabra, evocar las causas que se perdian en la série interminable de las apariencias, i considerar

la obra complicada de la creacion como una cosa sola e indistinta. Dios nos ha criado para que seamos felices contemplándole i amándole, i crió la materia para nosotros, como crió la yerba para los animales, como se proporcionan los medios para obtener el fin. De Dios puedo bajar al hombre i de éste a la materia; de la materia puedo subir al hombre, i de éste al mismo Dios. Todas las relaciones son de Dios con nosotros, o mejor diremos, de Dios consigo mismo, porque si este Ser Supremo crió al hombre fué por un acto de su pura bondad; Dios, en suma, como causa final de todo lo que existe, es el último término que viene a completar la interpretacion o el que viene a dar unidad a toda la ciencia.

CDXLVII.

COMO LA POSESION DE LO VERDADERO NOS CONDUCE A LA DE LO BUENO I LO BELLO, I LA DE LO BUENO A LA DE LO VERDADERO I LO BELLO.

Hasta aquí hemos buscado lo verdadero en los otros dos elementos, es decir, de la existencia de una cosa hemos marchado a la verdad de su moralidad i belleza, i de la verdad de la belleza o moralidad de la cosa a la verdad de su existencia, o a su verdad absoluta. Resta ahora demostrar como la posesion de la verdad nos da la de la moralidad i belleza, no la moralidad i belleza consideradas como conocimientos, sino como son en sí, como calidades absolutas; i tambien como la posesion de la moralidad o la belleza nos dá la de otros dos elementos; en suma, resta demostrar cómo la posesion de lo absolutamente moral nos dá la de lo verdadero i bello considerados como productos morales, i cómo la de lo bello absoluto ministra la de lo verdadero i lo bueno considerados como cosas bellas. La posesion de lo moralmente bueno nos conduce a lo verdadero como bueno, i recíprocamente: las facultades que producen lo bueno solo pueden caminar a la par de las que producen lo verdadero i ambas se corrijen i perfeccionan entre sí como ya lo hemos demostrado. Por otra parte, la posesion de lo bueno va acompañada del mismo placer purísimo que la de lo verdadero, i esta comunidad de efectos hace apetecible la posesion simultánea de ambos. Las mismas reflecciones hacemos sobre la relacion de lo bueno i lo bello; la posesion del primero conduce a la del segundo i recíprocamente; pues lo bello se deriva de lo bueno, i de consiguiente, para poseer el primero es preciso poseer el segundo. Por este motivo suele decirse que para sobresalir en las bellas artes i la literatura es condicion precisa tener un buen corazon.

§ CDXLVIII.

COMO LA POSESION DE LO BELLO NOS CONDUCE A LA DE LO VERDADERO I LO BUENO.

La posesion de lo bello en cuanto bello, nos conduce a la de lo moral i verdadero en cuanto bello i recíprocamente: 1.° las facultades que producen lo bello marchan a la par con las otras, i se perfeccionan todas a un mismo tiempo: 2.° la comunidad de efectos que producen estos tres elementos, los constituye inseparables: 3.° nadie puede conocer o producir bellezas sin sentirlas, i el sentimiento de la belleza es inseparable del conocimiento i posesion de las cualidades benévolas. Los tres elementos se suponen e implican mútuamente, son datos por los cuales del uno puede subirse al conocimiento de los demas; son prendas inseparables que pueden adquirirse empeñándose en la pesquisa de una de ellas, i la reunion de las tres en su entero desarrollo constituye el tipo ideal de la perfeccion. En efecto, ¿qué cosa podemos imajinar de entre las perfectas, donde no se hallen los tres caracteres i nada mas? ¿Por qué otro capítulo puede una cosa interesar mas, o aparecer superior a las de su especie? La no intelijencia es infinitamente inferior a la intelijencia, la insensibilidad al sentimiento, el instinto maquinal al vuelo libre i espontáneo de la imajinacion. Entre las intelijencias la mas elevada es la mas perfecta; entre los sentimientos, los mas perfectos son los que nos sostienen en la práctica de la virtud, los que producen el amor del verdadero bien. Entre las creaciones de la imajinacion la mas interesante i perfecta es la que supone mas libertad en el ejercicio de las facultades criadoras, la que tomando lo mas puro de nuestros conceptos i sentimientos morales, sabe trasmitir al alma en una sola imájen el tipo ideal de lo verdaderamente bueno o de lo que al mismo tiempo que alumbra el entendimiento da una buena tendencia al corazon. La reunion pues de los tres elementos en su estado de perfeccion es el modelo a cuya posesion debe aspirar el hombre.

§ CDXLIX.

SI LA UNION DE ESTOS ELEMENTOS CONSTITUYE LA PERFECCION, ¿CUÁL MERECE LA PREFERENCIA?

Si la union de estos elementos constituye la perfeccion, ¿debe predominar alguno? Si es así, ¿cuál de los dos tres merecen la preferencia? El exámen de esta cuestion depende de las siguientes: ¿hai algun elemento que constituya la esencia de los otros dos, de modo que destruido él, desaparezcan tambien aquellos? ¿Es este elemento el oríjen de los otros dos? Pues es

claro que si alguno tiene el predominio, debe ser por alguna de estas dos razones.

¿Hai algun elemento que constituya la esencia de los otros dos, de manera que destruido él desaparezcan tambien aquellos? Recorriendo los tres, advertiremos que lo bello no se descubre tan fácilmente en lo verdadero, como éste en lo bello; porque una verdad aislada no parece tan bella, como verdadera cualquiera clase de belleza. Si descendemos a lo bueno, tambien advertiremos que en todo lo bello se encuentra lo bueno, pero que en todo lo bueno no reluce la belleza. Ultimamente, si de lo bueno pasamos a lo verdadero, veremos que no hai verdad que no sea buena, ni algo bueno que no comprenda una verdad; pero veremos tambien que el fundamento de la bondad es la existencia de alguna verdad que nos sirve para calificar lo bueno. Luego la verdad es lo que constituye la bondad moral i la belleza. Por otra parte, no hai belleza ni moralidad sin el carácter de jenerales o absolutas; si la belleza i la moralidad fuesen puramente relativas, llegarian a ser contradictorias i se destruirian mútuamente; i ¿dónde se halla lo absoluto, sino en un concepto i en un concepto verdadero? Luego destruido lo verdadero desaparecen lo bueno i lo bello.—*Este elemento ¿es el oríjen de los otros dos?*—Esta cuestion es fácil de resolver: si recordamos lo dicho hasta aquí, lo bello se deriva de lo moralmente bueno, pues solo es la espresion de lo bueno; este no puede darse sin el conocimiento de la lei i el cumplimiento de ella; i estas tres cosas no pueden existir sin lo verdadero, porque la existencia de la lei es una verdad. De aquí resulta que lo verdadero viene a ser en último análisis el principio de los otros dos elementos, el que los mantiene en su ser, i por consiguiente, el que debe predominar.

§ CDL.

IMPERFECCION DE ESTOS TRES ELEMENTOS EN EL ESTADO ACTUAL DEL HOMBRE.

Si lo verdadero debe predominar porque constituye la esencia de los otros dos elementos, es claro que estos no pueden llegar en esta vida a un estado de perfeccion cabal, porque lo verdadero nunca la puede obtener. Un hombre puede haber a la mano los mejores libros i maestros, i cuantos medios son precisos para adquirir i adelantar los conocimientos, puede tener todo este ausilio i aprovecharse de él, i nunca llegará a agotar el jérmen de lo verdadero. Sus facultades son limitadas i las verdades infinitas, ¡qué digo, todo lo verdadero! pero ni aun la mitad o tercera parte de lo que compone la sabiduria humana. Las ciencias se han ido subdividiendo en infinitos ramos, i algunos de éstos se han adelantado tanto,

que para ponerse cualquiera al nivel de los conocimientos actuales, necesita emplear una buena parte de su vida. Dejando a un lado las ciencias morales que hoi estan divididas en tantas ramificaciones, ¿qué años de estudio i meditacion no requiere el estudio solo de las matemáticas, cuántos la fisiolojía i la botánica? Es cierto que los métodos allanan mucho las dificultades, i que han progresado a la par con las mismas ciencias; mas por perfectas que sean las clasificaciones, por bien preparadas que se hallen las demostraciones, siempre los conocimientos de un individuo particular quedan mui inferiores a los de toda la especie. Las consecuencias que de aquí resultan, son que el hombre considerado sea individualmente o como se quiera, no llegará nunca en la situacion actual a agotar el jérmen de lo verdadero; que tampoco llegará a poseer enteramente lo bueno ni lo bello; en suma, que no llegará jamas tal como se halla, a un estado de perfeccion. Algunos filósofos se han atrevido a sostener lo contrario, i han formado sobre el destino ulterior de la especie humana mil romances divertidos o encantadores, pero que carecen de la racionalidad de toda buena conjetura. Por grandes que sean los esfuerzos del arte, siempre las facultades humanas han de sentir su debilidad; i la naturaleza de estas es la que nos sirve de medida para valuar sus progresos.

§ CDLI.

DESEO INHERENTE AL HOMBRE DE LLEGAR A LA PERFECCION I SUS CONSECUENCIAS.

Sin embargo, es tan natural el deseo que tienen los hombres de abarcar todo lo verdadero, lo bueno i lo bello, que no puede desprenderse de él por mas que quieran. El sabio despues de las largas i detenidas meditaciones que han encantado su vida, el hombre moral despues de haber empleado todas sus fuerzas en el desempeño de sus obligaciones, el poeta, el filósofo i el artista despues de haber recorrido las infinitas combinaciones que ha formado su imajinacion, todos estos hombres dicen al fin de su carrera: todavia yo pudiera adelantar, todavia concibo un nuevo objeto de meditacion, un nuevo modelo que imitar, una belleza nueva que producir; lo dicen todos a una voz, i al mismo tiempo sienten una impresion melancólica que les revela la pequeñez de sus fuerzas, lo estrecho de la esfera que les es permitido recorrer. Otros que han abrazado las relaciones mas jenerales de los tres elementos, sienten este deseo en un grado superior; quisieran acercar sus lábios a la fuente inmensa e infinita en que estos tres caracteres de la perfeccion se manifiestan en toda su

plenitud, quisieran saciarse en las puras i suavísimas delicias que promete su posesion, i no encuentran quien les proporcione un lijero destello. Las cosas finitas i pasajeras no son mas que un teatro continuo de mudanzas, producciones i destrucciones i ellos aspiran a lo infinito, a lo permanente, a lo que no variará jamas. Este deseo tan natural i tan desproporcionado con nuestras fuerzas, esta ánsia irresistible por un goce pleno i absoluto, i esta inconstancia, grosería i pequeñez de los placeres de la vida, han sido para muchos filósofos un argumento de la imperfeccion de la naturaleza, i por consiguiente, una razon para persuadirse que el hombre es el resultado del acaso ciego e irracional, o que su Autor no es el que lo puede todo i el que se presenta como el modelo de suma bondad i sabiduría, o el tipo absoluto de la perfeccion. Pero otros filósofos mas prudentes en sus indagaciones i mas respetuosos en la contemplacion de lo criado, no divisan en estas contradicciones mas que una prueba del destino superior del hombre i de la magnificencia i bondad de Dios. En efecto, dicen, ¿querrá Dios atormentar en vano a sus criaturas? ¿Puede conciliarse esto con la idea que tenemos de su justicia i sabiduria? I si Dios no las quiere atormentar, ¿por qué les ha dado un deseo que no pueden satisfacer? Seguramente que este es un misterio del pensamiento divino, una de las cosas por donde quiere revelarnos una verdad importante; pero ¿qué podrá ser esta verdad? No será que debemos cumplir mejor nuestras obligaciones, porque ha hecho a estas demasiado amables para ser preciso otro estímulo que nos las haga cumplir; i por otra parte, no concebimos como este deseo tan vehemente de lo infinito nos haga ocuparnos con mas gusto en los pequeños intereses de la vida. No será que le debemos adorar i amar; para esto no era preciso atormentarnos, i en la magnificencia i sabiduría de sus obras relucen bastante los sublimes caracteres que le adornan i que exijen la adoracion. No queda pues otro objeto que el de darnos a entender por medio de este deseo tan violento e irresistible que lo pasajero i variable no es hecho para nosotros, o no es el objeto que debe absorver nuestros cuidados i atencion; que somos criados para lo infinitamente verdadero, bueno i bello; i para persuadírnoslo mas i mas, ha querido que los gozes todos de la vida se nos presenten como un átomo en comparacion de lo infinitamente perfecto.

§ CDLII.

CONJETURAS SOBRE EL ESTADO DEL HOMBRE EN LA REJION DE LA INMORTALIDAD.

Esta opinion tan acorde con las ideas que tenemos de

Dios i que confirma de un modo tan claro el dogma de la inmortalidad del alma, nos dá algunas luces para rastrear el destino del hombre despues de terminada su carrera i los premios que aguardan a la virtud. Hemos visto que los verdaderos placeres apetecibles de la vida i que componen propiamente la felicidad son los anexos a la posesion de lo verdadero, de lo bueno i de lo bello, i hemos visto tambien que estos tres elementos se producen en el órden indicado. De lo que resulta que la posesion de la felicidad i la perfeccion (o de la perfeccion solamente para incluirlo todo en esta palabra) ha de tener su principio en el elemento verdadero o en el superior grado de intelijencia. Ya hemos visto que poseemos este elemento observando las diferentes apariencias o fenómenos, notando los que son inseparables, i estableciendo entre ellos el vínculo de necesidad que los une; hemos visto igualmente que esta necesidad, o este absoluto que caracteriza a lo verdadero, es un elemento que el alma saca de la observacion de sí misma, de la identidad i permanencia del *unum*, en medio de las variaciones; luego la contemplacion del *unum* idéntico i permanente es en último resultado el principio de lo moralmente bueno i de lo bello, el orijen de la felicidad i perfeccion. I este *unum* permanente e invariable que constituye la sustancia, la causa, la esencia ¿dónde lo hallaremos con mas propiedad que en lo que es sumamente verdadero, bueno i bello, en lo infinitamente perfecto? ¿Pueden concebirse las variaciones o limitacion en lo que es infinito? ¿Se las puede concebir en la sustancia por excelencia, en la causa de las causas? Nó: nuestra alma sin perder el sentimiento de su individualidad i sin limitar tampoco lo infinito, se hallará en él como en su centro, contemplará allí la suma verdad en toda su pureza, la contemplará sin fatiga porque allí no hai variaciones que la distraigan llamándole a otra parte la atencion; la contemplará con amor, porque la verdad es amable, porque es la fuente de lo bueno i de lo bello; i porque estos dos elementos inspiran un grande amor; la contemplará i la gozará en toda la plenitud de que es capaz, i esta posesion será el goze suavísimo i puro que completará su ser, i rematará la obra que principió en este mundo de variaciones, dolores i tinieblas. Tal es, por último, el destino final del hombre, tal el término a donde nos conduce la observacion atenta i reflecciva de nosotros mismos o lo que se llama filosofía.

ADVERTENCIA.

No queremos dar por concluido nuestro trabajo sin dejar estampado un testimonio de gratitud al Supremo Gobierno i cuerpo Universitario que se han dignado protejer la edicion de esta obra, como tambien a la jenerosidad del benemérito ciudadano don José Tomas Urmeneta que ha contribuido a ello con una suscricion cuantiosa.

LOS EDITORES.

TABLA ANALÍTICA

DE LAS MATERIAS CONTENIDAS EN ESTA OBRA.

56

SECCION SEGUNDA.

TEORIAS DE LAS RELACIONES.

SECCION TERCERA.

TEORIA DE LOS SIGNOS.

SECCION CUARTA.

TEORIAS DE LOS SENTIMIENTOS MORALES.

SECCION QUINTA.

TEORÍA DE LO SUBLIME I LO BELLO.

SECCION SESTA.

RELACIONES DE LO VERDADERO, LO BUENO I LO BELLO.

La propiedad de que se habla en la pájina cuarta es de la edicion, no de la obra o de sus ediciones posteriores, que se reserva el autor.

FE DE ERRATAS.

Pájina	Línea	Dice	Léase
95.........	16.........	de esta................	de estas
114.........	31.........	se confunden.......	se confunde
116.........	4.........	la absorva..........	las absorva
121.........	20.........	nos hace.............	nos hacen
133.........	24.........	indivisiblemente..	indivisible
165.........	8.........	alquiera	cualquiera
203.........	39.........	se reviva............	reviva
210.........	21.........	pende	penden
244.........	27.........	am re..............	amar
246.........	8.........	i en la que.........	i por la que
248.........	35.........	quea..................	que
348.........	37.........	fué la que hizo....	fué lo que hizo
369.........	32.........	sujeto a las leyes	sujeto a leyes
409.........	2.........	pueda................	puede
411.........	10.........	transmándolas...	transformándolas
432.........	19.........	concebir............	concebirse


89094332822
B89094332822A

